

جان پول سارتر

الوجودية مذهب إنساني

مع مناقشة بين سارتر والطالب الماركسي م. نافيل

ترجمها عن الفرنسية : عبد المنعم يحفني

الطبعة الأولى — ١٩٦٤

جميع الحقوق محفوظة

مطبعة الدار المصرية
٢٢ شارع سامى بالولية ت ٣٢٥٧٨
القاهرة (ج.ع.م.)

محاولة مقدمة

ألف هذا الكتاب في شكل محاضرة ألقاها جان بول سارتر في نادي مانتينا ، ثم طلب إليه أن يعيدها حتى يستطيع خصومه الرد عليها ، فأعاد قراءتها لأكثر من مرة ، ورد على رد الخصوم ، وهو ما أوردته في نهاية الكتاب .

ولقد عانيت أن أترجمه وأقدمه لقراء العربية وقومى ؛ دفاعا عن الروح الجديدة في الأدب والفن التي أدعو إليها ، والتي ينبغي أن يفسح لها المجال ، ما دامت تحمل الخير لأمتنا وللإنسانية ، فمدارها ليس إلا الحرية والالتزام ، الحرية تجاه كل القيم وفي كافة المجالات ، والتزام الذات للفكرة تجاه نفسها وتجاه الدوافع الأخرى ، على الصعيد القومي والإنساني معا .

الوجودية مذهب إنساني

إن هدفى هنا هو الدفاع عن الوجودية ضد كل ما يوجه إليها من انتقادات .

فهم يتهمونها أولاً بأنها دعوة للاستسلام لليأس . لأنه ما دامت كل الحلول مستحيلة ، فإن العمل فى هذا العالم مستحيل كذلك ولا جدوى منه . وحينئذ تكون الوجودية فلسفة تأملية ، وما دام التأمل رفاهية ومن الكماليات ، فهى لن تكون سوى فلسفة بورجوازية ، تنضاف إلى الفلسفات البورجوازية الأخرى .

وهذا بالذات هو رأى الشيوعيين فى الوجودية .

وهم يأخذون علينا ، من جهة أخرى ، أننا قد أبرزنا النواحي البشعة فى الموقف الإنسانى ، وصورنا كل ما هو مخجل

سافل منحط فيه ، وأهملنا مع ذلك مواطن معينة رائعة وجميلة ،
تنتمى إلى الجانب المشرق في الطبيعة الإنسانية !

مثلا ، ترى الناقدة الكاثوليكية مدموازيل مرسيه : أننا
ننسى أن في العالم شيئا مثل بسمة الأطفال .

ويرى غيرها ، هنا وهناك ، أننا أهملنا ما يجب أن تكون
عليه البشرية من تضامن ، وعزلنا الإنسان عن العالم ، فصرناه
في وجوده الفردي ، ذلك لأننا ، كما يقول الشيوعيون ، نقيم
مذهبنا على الذاتية الخالصة ، على الكوجيتو الديكارتي :
« أنا أفكر فأنا موجود » ، وهذه الذاتية هي الذاتية التي
يدركها الإنسان في عزله ووحدته ، ومن ثم لا يستطيع معها
أن يستعيد تضامنه مع الآخرين الذين يوجدون خارج ذاته ،
والذين لا نستطيع أن نصل إليهم عن طريق الكوجيتو .

ومن الناحية المسيحية يأخذون علينا أننا قوم ننكر حقيقة
وجدية ما يفعله البشر ، لأنه ما دمنا ننكر وصايا الله وكل القيم
التي يصفونها بأنها قيم أبدية ، فلا يتبقى إلا ما نفعله بمحض الصدفة
والعفوية : كل واحد يستطيع أن يفعل ما يشاء ، ولن يستطيع ،

من وجهة النظر هذه ، أن يداين وجهة نظر الآخرين
أو ما يفعلونه .

وأنا هنا سأحاول الرد على تلك الانتقادات المختلفة ، ولذلك
فقد أسميت هذه المحاضرة المختصرة باسم « الوجودية مذهب
إنسانى » .

فإذا كان البعض يرى فى وصفى للوجودية طى أنها مذهب إنسانى
ما يشير دهشته ، فإننى سأحاول شرح فهمى لهذا اللبغى ، وأستطيع
أن أقول ، بداءة ، أننى أفهم الفلسفة الوجودية كمذهب يجعل
الحياة الإنسانية ممكنة ، مذهب يؤكد كذلك أن كل حقيقة ،
وكل عمل ، يستلزمان بيئة معينة وذاتاً إنسانية .

والاتهام الرئيسى الذى يوجه إلينا نحن الوجوديين ، هو أننا
نبرز النواحي السيئة فى الطبيعة الإنسانية ، حتى أن إحدى السيدات
— هكذا قالوا إلى — كانت كلما أتت فعلا غير مهذب ، اعتذرت
عن ذلك قائلة : « آسفة : إن تصرفى لشبيه بتصرف الوجوديين ،
وأخشى أن أقلب فأصير واحدة منهم ا » .

وكأنما الوجودية والقبح شىء واحد ا ولهذا يقول عنا بعض
الناس إننا « طبيعون » .

وإذا كنا كذلك فمن الغريب أن يعتبرونا أقل أدباً وأكثر ترويحاً لهم مما يسمونه اليوم بالمذهب الطبيعي عن جدارة .

ومن الغريب أنهم يقرأون رواية مثل « الأرض » لزولا ، ويستمتعون في قراءتها دون حرج ، ومع ذلك يصدمون عند قراءة رواية وجودية ، ولا يقوون على الاستمرار في قراءتها .

ومن الغريب كذلك أن يحد البعض متعة في قراءة أدب الأمم الأخرى الحافل بالأمثال وللوعاظ الحزينة ، ولكنهم عند ما يقرأون أدبنا يجدونه أكثر حزناً وقنامة .

ومع ذلك ، فلا يوجد ما هو أكثر بطلاناً من أمثلة كهذه :
« الذي لاخير في نفسه لاخير فيه للناس » ، أو « إن أنت أكرمت
الثلثم تمردا » ، أو « الكبر على أهل الكبر صدقة » .

وليس أكثر من هذه الأمثلة الشائعة ، والتي تتفق جميعاً على دعوتنا إلى شيء واحد : أن لا نعارض السلطة القائمة ، ولا نقاوم من هم أقوى منا ، ولا نتدخل فيما لا يعنيننا وما ليس من اختصاصنا : أو أن كل ما لا يتفق مع التقاليد بدعة ، وكل ما لم تثبته التجربة مآله الفشل ، وأن التجربة قد دلت على أن البشر ميالون بطبعهم

إلى فعل الشر ، ومن ثم فلا بد أن تكون هناك قواعد ثابتة صارمة لمنعهم من إتيانه والحيولة بينهم وبينه ، وإلا سادت الفوضى وتاهت الأصول .

وهؤلاء الناس الذين يكررون هذه الأمثال الكريهة ويستعيدونها دائماً ، والذين كلما قص عليهم أحد قصة ما ، تصف خسة البعض ، وما جيلوا عليه من طبع سيء ، قالوا : « إنما هذا لأن الإنسان مفطور على الشر ، والطبيعة البشرية في جوهرها فساد » .

هؤلاء الناس هم الذين يحبون الواقعية ويدعون لها ، وهم أنفسهم كذلك الذين يشكون من الوجودية ، ويتهمونها بالتشاؤم ، الأمر الذي يجعلني أشك في حقيقة كراهيتهم للوجودية ، هل لأنها متشائمة تشاؤماً يفوق الحد وينفرهم منها ، أم لأنها فلسفة متفائلة ، وليس بها من التشاؤم ما يحبون أن تكون عليه ؟

لكن إذا كانت الوجودية فلسفة متفائلة فلما هي متفائلة ؟

إن الوجودية فلسفة متفائلة لأنها في صميمها فلسفة تضع الإنسان مواجهةً لذاته ، حراً ، يختار لنفسه ما يشاء ، وهذا أمر

مزعج لايمجب هؤلاء الناس . وسأحاول هنا أن أشرح ذلك ،
ولكن لنبدأ أولاً بمناقشة المشكلة كلها على المستوى الفلسفي .
فما هي هذه الفلسفة التي نسميها الوجودية ؟

إن معظم من يستخدمون هذه اللفظة — الوجودية — قد
يختلط عليهم الأمر ، ويستعصى عليهم أن يشرحوا معناها لو طلب
إليهم ذلك ، والناس قد صارت « اللوده » عندهم أن يصفوا هذا
الرسام ، أو ذاك للموسيقى بأنه « وجودي » . وهناك من يسمى
نفسه وجودياً ، كهذا الصحفي الذي يوقع في مجلة كلاريتيه باسم
« الوجودي » ، حتى تفلطحت الكلمة اليوم ، ولم يعد لها شكل
ولا معنى .

ويبدو أنه لعدم وجوم مذهب جديد يصب فيه الناس غرائبهم
وشذوذهم مثل السريالية ، فإن كل من يريد أن يشارك في آخر
صيحات الفضائح ، ويسهم في آخر ما استحدثته البدع ، لا يجد أمامه
إلا الوجودية ، والوجودية منهم براء ، فهي لا تعرف بدعهم ،
ولا تعترف بمساخرهم ، ولا تخلق فضائح وتهاويل ، وإنما هي
فلسفة لا يتقنها إلا المشتغلون بتدريسها ، والفلاسفة المعنيون بها .
ومع ذلك فهي فلسفة سهلة ، متفائلة ، يمكن شرحها .

لكن المسألة قد تتعقد . نظراً لأنه توجد هناك فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة . يمتنقها صنفان من الوجوديين ، وليس صنفاً واحداً منهم . فهناك الوجوديون المسيحيون ، وعلى رأسهم « جابريل مارسيل » ، و« إيسرز » ، والاثنان مسيحيان كاثوليكيان مخلصان لكاثوليكيتهما ، وهناك الوجوديون الملحدون ، وعلى رأسهم « هيدجر » ، والوجوديون الفرنسيون ، وأنا .

والوجوديون عموماً « سواء المسيحيين أو الملحدين يؤمنون جميعاً أن الوجود سابق على الماهية ، أو أن الذاتية تبدأ أولاً ...

لكن ما معنى هذا الكلام ؟ ...

لو تناولنا إياً من الأشياء المصنوعة — مثلاً هذا الكتاب ، أو سكين من السكاكين — نجد أن السكينة قد صنعها حرفي ، وأن هذا الحرفي قد صاغها طبقاً لفكرة لديه عن السكاكين ، وطبقاً لتجربة سابقة في صنع السكاكين ، وأن هذه التجربة أكسبته معرفة هي جزء لا يتجزأ من الفكرة المسبقة التي لديه عن السكاكين ، والتي لديه عن السكين التي سيصنعها . وأن الصانع كان يعرف لأي شيء ستستخدم السكين ، وأنه صنعها طبقاً للغاية المرجوة منها ، وإذن فغاية السكين — مجموعة صفاتها وشكلها وتركيبها والصفات الداخلة

في تركيبها وتعريفها - كلها سبقت وجودها ، وبذلك يكون لهذا النوع من السكاكين وجوداً معيناً خاصاً بها ، وأنه وجود تكنيكي . بمعنى أن السكين بالنسبة لي هي مجموعة من التركيبات والفوائد ، ونظرتي لكل الأشياء بهذه الطريقة تكون نظرة تكنيكية . يسبق فيها الإنتاج على وجود الشيء وجوداً محققاً ، أي أنه قبل أن يوجد الشيء لابد أن يمر على مراحل عدة في الإنتاج .

ونحن عندما نفكر في الله كخالق . نفكر فيه طوال الوقت على أنه صانع أعظم ، ومهما كان اعتقادنا ، سواء كنا من أشياح « ديكارت » ، أو من أنصار « لينتز » . فإننا لابد أن نؤمن بأن إرادة الله تولد أساساً ، أو على الأقل تسير جنباً إلى جنب مع عملية الخلق ، بمعنى أنه عندما يخلق فهو يعرف تمام المعرفة ما يخلقه ، فإذا فكر في خلق الإنسان ، فإن فكرة الإنسان تترسب لدى الله ، كما تترسب فكرة السكين في عقل الصانع الذي يصنعها ، بحيث يأتي خلقها طبقاً لمواصفات خاصة وشكل معين ، وهكذا الله فإنه يخلق كل فرد طبقاً لفكرة مسبقة عن هذا الفرد .

فلما قامت النظريات الإلحادية في القرن الثامن عشر ، قضت على فكرة الله فلسفياً ، ولكنها لم تقض على فكرة أن الماهية تسبق على

الوجود ، حتى وجدنا فكرة الماهية ما زالت مسيطرة على أذهان الكثيرين « فنجدها عند « ديدرو » ، وعند « فولتير » وحتى عند « كانت » ، فالإنسان له طبيعة بشرية ، وهذه الطبيعة البشرية هي ما يصاغ عليها الإنسان ، وهي ما يتسم به كل إنسان ، أو يشترك في صفاتها مع غيره من البشر . وبذلك تكون الإنسانية كلها ، أو أفرادها ، قد خلقوا طبقاً لفكرة عامة . أو مفهوم عام أو نموذج عام . يجب أن يكون عليه البشر .

ويقال « كانت » في وصف هذه الطبيعة العامة للبشرية « بحيث يساوى بين رجل الغابة والإنسان الطبيعي والبورجوازي » .
ويجعلهم الثلاثة يشتركون في صفات عامة .

وهكذا نجد فكرة الإنسان في التاريخ أسبق على حقيقته ، بمعنى أننا نجد أنه لا يوجد بشر معينون وكل منهم يختلف عن الآخر .
ولكن توجد فكرة عامة وإطار عام يجمع البشر جميعاً ويساوى بينهم . ثم هناك بعد ذلك الأحاد المتميزة من البشر « أى أن الماهية تسبق على الوجود مرة أخرى .

لكن الوجودية الملاحدة ، والتي أمثلها أنا ، تعلن في وضوح وجلاء تامين « أنه إذا لم يكن الله موجوداً ، فإنه يوجد على الأقل

مخلوق واحد قد تواجد قبل أن تتحدد معالمه وتبين . وهذا المخلوق هو الإنسان ، أو أنه كما يقول « هيدجر » ، الواقع الإنساني ، بمعنى أن وجوده كان سابقاً على ماهيته .

والآن ماذا نعني عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية ؟

إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً ، ثم يتعرف إلى نفسه ، ويحتك بالعالم الخارجي ، فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدد . فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئاً . وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه .

وهكذا لا يكون للإنسانية شيء اسمه الطبيعة البشرية ، لأنه لا يوجد الرب الذي تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقاً للفكرة المسبقة التي لديه عن كل .

إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود .

والإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه . هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس

«ذاتيتها» ، مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد إلينا .
 لكننا لا نعى بها سوى أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة
 أو المنضدة . لأننا نعى أن نقول إن الإنسان يوجد أساساً —
 ثم يكون ، وهو يكون شيئاً ، يمتد بذاته نحو المستقبل ، وهو يعي
 أنه يمتد بها إلى المستقبل ، فالإنسان مشروع « مشروع يمتلك حياة
 ذاتية » بدلا من أن يكون شيئاً كالطحلب .

وقبل أن يكون الإنسان مشروعاً لم يكن هناك ما يوجد منه ،
 ولا حتى في سماء الدكاء : إن الإنسان لن يحقق لنفسه الوجود ، ولن
 يناله ، إلا بعد أن يكون ما يهدف إلى أن يكونه ، وليس ما يرغب أن
 يكونه ، لأن ما نفهمه عادة من الرغبة أو الإرادة ، هو أنها قرار واع
 نتخذه — غالباً — بعد أن نكون قد صنعنا أنفسنا على ما نحن
 عليه . فقد أرغب أن أنضم إلى حزب من الأحزاب ، أو أن أكتب
 كتاباً ، أو أن أتزوج — لكن في حالة كهذه فإن ما يسمى عادة
 باسم إرادتي إن هو إلا الممارسة الطبيعية لقرار مسبق اتخذته عفواً ،
 فإذا كان الوجود حقيقة أسبق على الماهية فالإنسان مسئول عما هو
 عليه . وإذن تكون أولى آثار الوجودية للترتبة على ذلك هي وضعها
 « كل فرد وصيا على نفسه مسئولاً عما هي عليه مسئولية كاملة » .

وعندما نقول إن الإنسان مسئول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسئول فقط عن شخصه ، ولكنه مسئول كذلك عن كل الناس . فكلمة «ذاتية» لا ينبغي أن تفهم إلا على معنيين ، ولكن خصومنا لا يأبهون إلا بالمعنى واحد من المعنيين، ويوجهون له النقد .

إن الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة ، وأن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية من جهة أخرى . والمعنى الثانى هو للمعنى الأعمق فى الوجودية .

وعندما نقول إن الإنسان يختار لنفسه ، لا نعني أن كلاً منا يجب أن يختار لنفسه ، بل نحن نعني أنه يختار لنفسه ، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس ، لأن الإنسان فى الواقع وهو يمارس الاختيار كى يخلق نفسه كما يريد لنفسه ، لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق .

إنه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس ، فلا عمل من أعمالنا فى خلقه لما نريد أن نكونه ، إلا ويساهم أيضا فى خلق صورة الإنسان كما نتصوره ، وكما نظن أنه يجب أن يكون .

إن اختيارنا لخط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة

ما نختار وإعلاء لشأنه ، وكأننا نقول لكل الناس : اختاروا مثلما اخترنا ، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا ، وما نختاره دائماً خير لنا ، ومن ثم فهو خير لكل الناس .

ثم إذا كان الوجود سابقاً على الماهية ، وإذا كنا سنشكل الصورة التي سنكون عليها أثناء عملية وجودنا ، فهذه الصورة لن تكون واقعنا نحن فقط ، ولكنها ستكون كذلك واقع كل الناس المحيطين بنا ، والعصر كله الذي نجد فيه أنفسنا .

بهذا تكون مسئوليتنا أكبر مما نظن ، لأن الصورة التي سنكون عليها ليست شيئاً يخصنا نحن وحدنا ، ولكنها شيء يخص الناس جميعاً ، والعصر كله الذي تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس .

فلو كنت عاملاً من العمال مثلاً ، واخترت الانضمام إلى نقابة مسيحية بدلاً من نقابة شيوعية ! ولو كنت بانضمامي هذا أريد أن أقول إن خضوع الإنسان لقضاء الله وقدره هو أنسب الحلول للواقعة للإنسان ، وأن مملكة الإنسان ليست من هذه الأرض ؛ فإن انضمامي هذا ودلالاته لا تلزمي أنا وحدي ، بل تلزم الإنسانية كلها . إن الخضوع لقضاء الله وقدره هو إرادتي لكل الناس ، وعملي هذا هو إلزام لكل البشرية .

أو لناخذ حالة من الحالات الشخصية ، ولنفترض أنى قررت أن أتزوج وأنجب أولاداً ، فإن قرارى هذا ولو انه نابع من موافى ، أو من عاطفى أو رغبى ، فإننى ألزم به نفسى ، وألزم به الإنسانية جمعاء : أن تأخذ بفكرة الزواج وتمارسها؛ فأنا مسئول إذن عن نفسى وعن كل الناس ، وأنا أخلق صورة معينة لما يجب أن يكون عليه الإنسان ، وكما أريده أن يكون ؛ فباختيارى لذاتى وإبداعى لنفسى ، اختار الإنسان وأبدع الصورة التى يجب أن يكون عليها .



والآن ، أعتقد أن ما قلناه قد يسمح لنا بتفهم معنى كلمات — ضخمة رنانة بعض الشيء — مثل القلق ، والسقوط ، واليأس . ولكننا سوف نرى أن معنى هذه الكلمات غاية فى البساطة . ولنتناول الكلمة الأولى — القلق — ماذا نعى بالقلق ؟

إن الوجود ليعلم صراحة أن الإنسان يحيا فى قلق ويكابد القلق .

وهو يعنى من ذلك أن الإنسان عند ما يلزم نفسه تجاه شيء ما ، ويدرك فى نفس الوقت أن اختياره سيكون اختياراً لما سيكونه ، وأنه لا يختار لنفسه وحدها ، بل هو مشروع لنفسه

يختار للإنسانية كلها في نفس الوقت — ففي لحظة كهذه لا يمكن للإنسان أن يهرب من الإحساس بالمسئولية الكاملة العميقة .

وهناك كثيرون لا يحسون مثل هذا الإحساس ، لكننا نستطيع أن نؤكد أن أمثال هؤلاء يخفون قلقهم ويهربون منه . وكثيرون منهم يظنون أنهم بعملهم هذا لا يلزمون سوى أنفسهم ، فإذا سألناهم : ولو تصرف الناس كما تتصرفون ؟ أجابوا : لكنهم لا يتصرفون كما تتصرف !

والحقيقة أننا يجب أن نسأل أنفسنا دائماً هذا السؤال : ماذا لو تصرف الناس كما يتصرف هؤلاء ؟ وسنجد أنه سؤال صعب ، وأنت لا يمكن أن تهرب من فكرة مقلقة كهذه إلا إذا كنا نريد أن نخدع أنفسنا بطريقة أو بأخرى .

إن الذي يكذب ويلوم نفسه بحجة أن الناس لا يكذبون مثله هو شخص غير مرتاح الضمير ، لأن عملية الكذب تتضمن أنه اختار الكذب لكل الناس كي يمارسوه مثلما يمارسه هو ، أي أن الكذب وهو قيمة قد اختارها لنفسه واختارها للكافة .

ولكنه بالخط من الكذب ولوم نفسه عليه ينكره كقيمة ،

ومن هنا يأتى تخبط مثل هذا النوع من الكاذبين ، وتخبط ضائرهم معهم . وهو إذ يخفى كذبه من ناحية ، فإن قلقه يكشفه من الناحية الأخرى . وقلقه هذا هو القلق الذى أسماه « كيركجود » « قلق إبراهيم » .

أنتم تعرفون قصة إبراهيم : أمر ملاك إبراهيم أن يضحي بابنه . وكان لابد من الطاعة والانصياع ، ما دام أن الملاك هو الذى أمره قائلاً : أنت يا إبراهيم ، ستضحي بابنك .

لكن أى واحد كان إبراهيم كان سيسائل نفسه : حتماً ما إذا كان الذى أمره هو حقاً ملاك ، ولربما تسائل كذلك : وهل أنا حقاً إبراهيم المقصود ؟ وما الدليل على أنه هو الملاك ، وأنا إبراهيم ؟

لقد ادعت مرة امرأة مجنونة جنوناً معيناً أن شخصاً ما يضرب لها دائماً موعداً فى التليفون ويأمرها بإتيان أشياء معينة . ولما سألتها الطبيب : لكن من الذى يكلمك ؟ ردت المرأة المجنونة : يقول إنه الله .

لكن ماذا يثبت لها أنه الله ؟ لو حدث وظهر لى ملاك ، فما هو الدليل على أنه ملاك ، أو إذا تصادف وكنت أسمع أصواتاً ، فمن الذى يستطيع أن يثبت أنها صادرة من السماء وليست عن جهنم ، أو من لا شعورى ، أو من حالة

بأولوجية خاصة « ومن يستطيع أن يثبت أنها أصوات موجهة
لى أنا »

ومن يثبت إذن أنى شخص لا يرقى الخطأ إلى ما يصدره ،
وأنى مبيعاً لفرض تصورى عن الإنسان واختيارى له ، على
الإنسانية كلها »

إنى لن أجد ما يثبت لى ذلك أو يقنعنى . فإذا كنت أسمع
صوتاً يتحدث إلىّ « فأنا تفسير هذا الصوت مرده لى أنا »
فأنا الذى أقرر ما إذا كان هذا الصوت صادراً أم غير صادر
عن ملاك . وإذا اعتبرت فعلاً ما خيراً ، فأنا الوحيد الذى أقرر
أنه خير وليس شراً .

ما من دليل يقوى تصورى أنى إبراهيم : مع ذلك فعلى أن
أتى من الأفعال فى كل لحظة ما يصلح منها أن يكون مثلاً يحتذى .
لأن كل ما يصدر عن كل فرد يجب أن يصدر عنه كأنما الجنس
البشرى كله قد سلط نظراته على ما يأتیه ، وسوف ينظم سلوك
أفراده تنظيمًا يتفق مع أفعاله .

وهكذا يجد كل فرد نفسه يسائل نفسه : « هل من حقى

أن أتصرف بهذه الطريقة التي ستكون للث الذي تحتذيه الإنسانية ، وإذا لم يسأل الإنسان نفسه هذا السؤال فإنه يمدح قلقه ويداريه .

ومن الواضح أن القلق الذي نعينه هنا ليس هو القلق الذي يؤدي إلى الاستكانة واللاعقل ، لكنه القلق الصافي والبسيط ، من النوع الذي يعرفه كل من تحمل مسئولية من المسئوليات في يوم من الأيام .

مثلاً عندما يتحمل قائد من القواد مسئولية إحدى المهجات ، ويرسل مجموعة من رجاله إلى موتهم ، فهو الذي يختار ، وهو في أعماقه الذي اختار فعلا ، ولا شك أن تصرفه مرده إلى أوامر صادرة إليه من سلطة عليا ، ولكن أوامر هذه السلطة تحتاج إلى تفسير وشرح ، وهو الوحيد الذي سيفسرها ويشرحها ، وتفسيره لها هو الذي تتوقف عليه حياة عشرة ، أو أربعة عشر أو عشرين رجلا .

وهو إذ يقر قراره ويصل إلى حل ، فإنما يفعل ذلك والقلق يملأه « قلق من نوع خاص » وكل القادة يعرفون هذا القلق ، بل هو على العكس صميم ما يأتونه من تحرك وما يصدرونه من

تصرفات ، لأن الحركة تفترض بدءا وجود العديد من الإمكانيات ،
وفي اختيار القائد لإمكانية منها دون الباقيات ، فيه إعلاء لقيمة
هذه الإمكانية على قيمة ما عداها ، وإلا ما كان قد اختارها .

وهذا النوع من القلق الذى تصفه الوجودية هو القلق الذى
يبين خلال ممارسة المسئولية ممارسه مباشرة تجاه الآخرين الذين
يلزمهم القلق . إنه ليس بحاجة يفصلنا عن العمل ، ولكنه جزء
من العمل وشرط لقيامه .

وعندما نتكلم عن السقوط ، وهو تعبير عزيز على «هيدجر»
فإنما نمنى أن الله ليس بموجود ، وأن علينا أن نستخلص لأنفسنا
النتائج المترتبة على عدم وجوده ، وأن نستمر فى استخلاصها حتى تمام
النهاية .

إن الوجودى يمارس بشدة هذا النوع من الأخلاق العلمانية
التي تنكر وجود الله بكل سهولة ، والتي كان يدين بها فلاسفة عاشوا
فى القرن التاسع عشر (نحو سنة ١٨٨٠) ، وأرادوا أن يؤسسوا
بها أخلاقا علمانية مؤداها أن فكره الله فكرة لا تنفيذ ، ومن ثم
فلا داعى للاستمرار فى الإيمان بها .

ولما كان المجتمع قد قام وعاش بخشية الله والمقاب ، فإن إلغاء

فكرة الله يقوض دعامة المجتمع واستقراره القائم على الأخلاق الدينية .

والمجتمعات لا يمكن أن تعيش من غير وجود أخلاق . ولذلك كان لا بد من أن توجد قيم قبلية *à priori* ، أى قيم سابقة على أى إيمان بالله أو خشية عقاب ، كأن يكون الإنسان شريفاً لا يكذب ولا يضرب امرأته .

هذا هو ما حدث مع فلاسفة القرن العشرين الذين قوضوا الإيمان بالله ، أما نحن فإننا قوضناه لسكننا قلنا باستمرار وجود تلك القيم بالرغم من اعتقادنا بعدم وجود الله .

وبمعنى آخر ، كما يقول الراديكاليون : « إن القيم تظل كما هي دون تغيير بالرغم من أننا قد أقلنا الله وألغينا فكرة وجوده » : أن قوانين النزاهة والتقدم والإنسانية تظل كما هي ، أما فكرة وجود الله فهي فكرة قد بليت وماتت من تلقاء نفسها .

هذا هو ما تقول به الراديكالية ، أما الوجودية فتقول بعكس ذلك .

إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك ، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية

a priori ، لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لامتناه يعقل ذلك الخير . وهكذا يصبح القول بوجود الخير « أو بوجود الصدق والنزاهة ، قولاً لا معنى له ، لأننا نصير حيال وجود إنسانى بحث لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله .

ولقد كتب « دستوفسكى » مرة : « إن الله إذا لم يكن موجوداً فكل شيء مباح » ، وما كتبه « دستوفسكى » هو النقطة التى تنطلق منها الوجودية ، والى نعتقد فيها أن إنكار وجود الله يعنى أن كل شيء يصير فعلاً مباحاً ، وأن الإنسان يصبح وحيداً مهجوراً ، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها ويكتشف فيها أن لا عذر له ، لأنه مادام الوجود يسبق الماهية حقيقة فإنه لا عذر للإنسان بإحالة سلوكه وتفسير أسباب تصرفه إلى وجود طبيعة إنسانية مسبقة ومحددة الصفات ، وبمعنى آخر يصير كل تفسير بالحتمية تفسيراً مستحيلاً — ويصبح الإنسان حراً ، بل يصبح هو الحرية .

ومن جهة أخرى ، إذا كان الله غير موجود فإن وجود القيم والشرائع التى تبرر تصرفاتنا تسقط بالتبعية وتصبح غير موجودة ، ويجد الإنسان نفسه وحيداً لا عذر له ولا ما يبرر سلوكه . وهذا

هو ما أعبّر عنه بقولى إن الإنسان محكوم عليه بالحرية : محكوم لأنه لم يخلق ذاته ، وهو حر لأنه قد صار مشلولاً عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد فى العالم .

إن الوجودى لا يؤمن بقوة العواطف ، ولا يؤمن بأف العواطف قد تودى بالإنسان إلى إثبات أعمال معينة ، عذره فيها أنها صادرة عن عواطف لا يملك لها صدأ .

وعلى العكس يؤمن الوجودى أن الإنسان مشلول عن كل ما يصدر عنه عن عاطفة . وأنه لا يمكن أن ينسب ما يصدر عنه إلى غيبيات توحى إليه ، وإنما هو الذى يفسر ويؤول هذه الغيبيات كما يحلو له ويروقه . وهو يؤمن أن كل فرد محكوم عليه ، دون أية مساعدة تلقى إليه أو مموّنة تقدم له ، محكوم عليه أن يبدع الإنسان الذى هو نفسه . وكما قال « بونج » فى مقال رائع له : « إن الإنسان هو مستقبل الإنسان » .

وهذا صحيح . لكن الإنسان إذا آمن بأن المستقبل فى يد الله ، وأنه مكتوب على الإنسان ، وأن الله وحده هو الذى يعرفه ، فقول « بونج » يصبح قولاً فاسداً ، ولا يعود للمستقبل مستقبلاً .

أما إذا آمن الانسان أن المستقبل شيء لم يصنع بعد ، وأنه هو صانعه ومبدعه ، يصير قول « بولج » صحيحاً وسديداً . وفي هذه الحالة يعاني الإنسان سقوطه ، ولتفسير ما أقصد من السقوط أضرب لكم هذا المثل لتلميذ من تلاميذى جاءنى يقص على قصته : كان أبوه في خصام مع أمه ، وكان يميل إلى التعاون مع الأعداء ، وكان لتلميذى ذاك أخ مات في الهجوم الألماني عام ١٩٤٠ ، وكان يريد الانتقام له مدفوعاً بعواطف بدائية ، لكنها كريهة ، وكان هذا الشاب يعيش وحيداً مع والدته التي كانت تتعزى به عن خيانة زوجها وقذفانها لولدها .

وكان على هذا الشاب أن يختار بين أحد موقفين : فإما أن يلتحق بالقوات الفرنسية الحرة في إنجلترا: وإما أن يبقى إلى جوار أمه يعينها على الحياة .

لقد كان يدرك أن أمه تحيا لأنه موجود معها ، ولو حدث وارتحل عنها ، فسوف يلقيا غياباً أو موته في لجة اليأس . وكان يدرك كذلك أن كل عمل يقوم به تجاه أمه هو عمل له قيمته ، لأنه يساعدها على الحياة ، بينما أن كل عمل يقوم به من أجل الرحيل والانضمام للقوات الفرنسية ، هو عمل مشكوك في نتائجه ،

وقد يضيع سدى كالماء الهارب في الرمل بلا غاية ولا مقصد .
مثلاً ، إنه لكي يرحل إلى إنجلترا فإن عليه أن ينتظر مدة غير
محددة في أحد المعسكرات الأسبانية في طريقه خلال أسبانيا ، أو
أنه إذا وصل إلى إنجلترا أو الجزائر فقد يوظفونه في أحد المكاتب
مبلاً الاستمارات ؛ ومن ثم فقد وجد نفسه تلقاء نموذجين من
السلوك المختلف : أحدهما عيى مباشر ، لكنه موجه إلى فرد
واحد ، وثانيهما موجه إلى مجموعة أكبر وأشمل ، وهى مجموعة
بنى وطنه ، ولكنه ، لهذا السبب ، سلوك غامض غير مضمون
العاقبة معرض للفشل .

وكان الشاب فى ذلك الوقت يتردد بين نوعين من السلوك
الأخلاقى : التعاطف مع أمه والتضحية من أجلها ، أو التعاطف
مع بنى قومه بنتيجة أقل تأكداً من النتيجة الأولى .

وكان على الشاب أن يختار بين الاثنين ، فمن الممكن أن
يساعده فى اختياره العقيدة المسيحية :

إن العقيدة المسيحية تقول : « أحبوا أقاربكم ، وضخوا
بأنفسكم فى سبيلهم ، واختاروا دائماً أكثر الطرق صعوبة » .

لكننا نتساءل : أى الطرق أكثر صعوبة ؟ ومن يجب

محبتته من الأقارب : الأم أم المواطن البطل وما هو الطريق
الأفيد ؟ : أن يقاتل ضمن مجموعة ، وتكون النتيجة عندئذ غير
مؤكدة وغامضة ، أم أنه في إعانة إنسان بعينه على الحياة ، وعندئذ
تكون الفائدة مؤكدة محددة ؟

وهل هناك من قطع في مشا كل كهذه من قبل : لا أحد ،
ولم يحدث أن تناولت مواقف كهذه أية أخلاقيات مكتوبة .

إن « كانت » في أخلاقياته يقول : « لا تعاملوا الآخرين على
أنهم وسائل ، بل عاملوهم كغايات » . وإذن فلو طبقنا أخلاقيات
« كانت » على حالة هذا الشاب ، لقلنا إنى إذا بقيت إلى جوار
أى فإنى أعاملها وقتئذ كغاية لا وسيلة ، لكنى فى نفس الوقت
أعامل الذين يقابلون من قولى كوسيلة لا غاية .

أما إذا انضممت إلى القوات الفرنسية الحرة ، فإنى أعامل
مواطنى على أنهم غاية لا وسيلة ، وأعامل أى فى نفس الوقت على أنها
وسيلة .

وإذن فالقيم الأخلاقية غامضة غير محددة ، وهى تمتد وتتسع
إلى ما لا نهاية ، يتضاءل إلى جوارها المثل الذى ضربناه هنا .

وإزاء غموضها ذلك لا يسعنا إلا أن نرفضها ، ولا يتبقى لنا
إلا الغرائز نلجأ إليها ونستلهمها الحل الصحيح .

وهذا ما فعله هذا الشاب : أهمل كل القيم ، وترك عاطفته
هى التى تهديه سواء السبيل : إذا كنت أحب أمى حتى لأضحى فى
سبيلها برغبى فى الانتقام لأخى ومشاركة قومى لبقيت إلى
جوارها ؟ وإذا لم أكن أحب أمى الحب الكافى تركتها
وارتحلت .

لكن يتبقى سؤال : كيف يمكن أن نحدد قيمة أية عاطفة ؟
إن قيمة عاطفته نحو أمه حددتها حقيقة أنه بقى إلى جوارها ، وقد
أقول إنى أحب صديقاً معيناً حتى لأضحى بمبلغ كذا من المال فى
سبيله ، لكننى لا يمكن أن أدلل على حقيقة عاطفتى وكلامى إلا إذا
مارست ذلك فعلاً .

وقد أقول لنفسى : « إنى أحب أمى الحب الذى يبقينى إلى
جوارها » إذا كنت حقيقة قد بقيت إلى جوارها . . إنى
أستطيع أن أقيس قوة عاطفتى لو أتيت من الأعمال ما يؤكدها
ويصادق عليها . لكننى لو حدث ولجأت إلى العاطفة كي أبرر بها
فعلى ، فإنى أجد نفسى وقد انتهيت إلى حلقة مفرغة .

ومن جهة أخرى ، كما يقول « جيد » عن حق ، فإن العاطفة التي أقوم بممارسة الفعل الدال عليها ، والعاطفة التي أحيها بالقول فقط ، هما شيئان لا يمكن فصل الواحد منهما عن الآخر . فإذا قررت أني أحب أمي بأن بقيت إلى جوارها ، وإذا مثلت رواية تنتهي بي إلى أن أبقى إلى جوارها ، هذان المملان تقريباً هما نفس الشيء ، بمعنى أن العواطف تصوغها الأفعال التي أقوم بها . وأني بالتالي لا يمكن أن أرجع إليها للاهتمام بها إلى ما يجب أن أفعل . بمعنى أني لا يمكن أن أبحث داخلي عن دافع أصيل لما أقوم به من أفعال ، ولا يمكن كذلك أن أتوقع أن تعني في ذلك أية أخلاقية أو عقيدة من العقائد .

وقد تقولون إن الشاب ربما ذهب يطلب النصيح من أحد أساتذته ، ولكنكم تعلمون أن الإنسان لو استشار قسيساً مثلاً ، فإنه باختياره لهذا القسيس دون سواه ، يعلم في أعماقه نوع النصيحة التي سيُسديها له هذا القسيس . بمعنى أن اختياري للناصح هو نفسه التزام ، والدليل على ذلك أنك إذا كنت مسيحياً فإنك تذهب تطلب النصيح من قسيس مسيحي .

لكن التساوسة هم أيضاً منهم المتعاون مع الأعداء ، ومنهم من

يقاوم الاحتلال . فأيهما تختار ليسديك النصح ؟

إن هذا الشاب إذا اختار قسيساً من المشتركين في حركة المقاومة ، أو قسيساً آخر من المتعاونين مع الأعداء ، فإنه في الحالين يقرر نوع النصيحة التي سيسديها إليه أى منهما .

وهكذا يكون هذا الشاب « تلميذى » بمجيئه إلى « يستشيرنى » قد قرر مسبقاً نوع الجواب الذى ينتظره : أنت حر فاختر ما تشاء ، ابتدع الحل ، واصنع لنفسك أخلاقيات الخاصة بها . فليست هناك أخلاقيات يمكن تطبيقها على الجميع ويمكن أن تدلك على ما يجب أن تفعل . لأنه لا توجد في هذا العالم إشارات غيبية يمكن أن يفسرها الإنسان ويؤولها إلى ما تشير إليه به الأقدار . .

هذا هو ما يمكن أن أقوله له . لكن الكاثوليكيون لم رأى آخر ، وجوابهم عكس ذلك تماماً .

الكاثوليكيون يقولون بأن هناك غيبيات تشير على الإنسان بما يجب أن يفعل . لكننا لو سلمنا جدلاً بما يقولون « وقلنا معهم إن صحيح هناك إشارات غيبية تقدر لنا ما نفعل » يتبقى أن نقول : لكننا نحن الذين نفسر هذه الإشارات ونؤولها كما نشاء ، فالتذى يعطى لها معناها هو كل واحد منا حسب ما يهوى .

عند ما أسرت تعرفت إلى رجل كانت له شخصية عظيمة ،
وكان يسوعياً . وكان لدخوله اليسوعية قصة .

كان صاحبنا قد فشل في حياته عدة مرات فشلا ذريعا : أبوه مات عندما كان هو طفلا صغيرا . وتركه فقيرا ، فكفلته مؤسسة دينية تعلم على حسابها . لكنه كان دائما يحس أنه فقير . وأن تعليمه على نفقة المؤسسة صدقة تتصدق المؤسسة بها عليه ، لذلك ضاعت عليه عدة شهادات غيرية . كان يسر سرور أى طفل لو انه حصل عليها .

وفي سن الثامنة عشر فشل في مسألة عاطفية . ولما بلغ الثانية والعشرين طلبه الجيش ، ولكنه سرح لعدم لياقته البدنية . وكان فشله الأخير ذاك فشلا تافها في حد ذاته . ولكنه كان القشة التي قصمت ظهر البعير كما يقولون ، وكان من الممكن أن يرى نفسه الفشل مجسداً . وأن فشله ذاك إن هو إلا إشارة ، لكن إشارة إلى ماذا ؟

لقد كان من الممكن أن ينسحب إلى اليأس . وأن يشرب كأس المرارة حتى الثمالة ، ولكنه حول الفشل كما ارتأى إلى نجاح . وقال إن فشله ذاك المستمر هو إشارة من السماء : أن السماء

تشير عليه أن يترك الأعمال الدنيوية : أن النجاحات الدنيوية ليست له : أنه خلق للدين ، ولن يكون له إلا ما يعطيه إياه الدين . وفسر فشله بأنه قدر الله : أن الله يشير عليه بأن ينضم إلى عباده الصالحين ، فانضم إلى الكنيسة اليسوعية . فمن يمكن أن يقول إن القرار الذي اتخذته لم يكن قراره هو ، وأن التفسير الذي فسره للفشل كان تفسيره هو ، وأن رؤياه من ناحية هذا الفشل كإشارة سماوية ، كانت رؤياه هو ، وأن تفسيره لمعنى هذه الإشارة كان تفسيره هو !

قد كان من الممكن أن نصل إلى عدة تفسيرات أو نتائج لهذه السلسلة من الفشل ، كأن تقول أنه كان من الأجدى عليه أن يمتن النجاة على سائر المهن ، لأنها أنسب للمهن له ، وسوف يحقق فيها النجاح للنشود ؛ أو أنه كان من الممكن أن يكون ثوريا . الخ . ولكنه فسر الفشل تفسيراً خاصاً ، وقال عنه إنه إشارة ، ثم فسر الإشارة كما يحب ، فهو الذي اختار ، وهو المسئول عن اختياره ، وهذا هو معنى السقوط : معناه أنني أحدد وجودي ، أو اتخذ موقفاً حيال نفسي ، أو هو هروب الانسان من ذاته ، بوصفها قادرة على أن تكون نفسها .

والسقوط فرار من القلق ، لأن القلق يهدد وجودنا بأسره ،
ويعزلنا أمام أنفسنا ، بحيث نشعر بهذه العزلة شعوراً حاداً يخنق
معه كل ما يمكن أن يعتمد عليه الإنسان في وجوده ، وتجنم عليه
الوحدة ويحس بالعربة إحساساً عميقاً ، وينتابه شعور بعدم
الاستقرار ، فيجد نفسه مرغماً على اختيار ذاته ، وأن الوقت قد
حان لتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه .

إن السقوط يتضمن اختيارنا لذاتنا بذاتنا ، والسقوط يصاحبه
القلق .

أما اليأس فعناه بسيط بساطة غريبة : معنى اليأس أننا
نقصر إمكانياتنا على مجموعة منها ، هي المجموعة التي في نطاق
إرادتنا ، أو التي في نطاق الاحتمالات التي تجعل عملنا ممكناً ،
ونشكل عليها ؛ فعندما يريد الإنسان شيئاً ما ، تكون أمامه هذه
العناصر الاحتمالية المتعددة ، فإذا كنت أنتظر زيارة صديق لي ،
أت بالقطار أو بالترام ، فأني أقترض مسبقاً أن القطار سيصل في
الوقت المحدد ، أو أنه لن يتأخر ؛ إني أبقى في نطاق الممكن .
ولكن الانسان لا يشكل على أية إمكانات ما عدا للمكّنات المتصلة
بعمله التي لها أثر عليه . فإذا لم تكن هذه المكّنات لها أثر على

عمله انتهى منها ولم تعد له بها صلة ، لأنه لا يوجد إله ، ولا يوجد قدر مسبق محتم يستطيع أن يكيف العالم وإمكانياته حسب إرادته .
وعند ما قال « ديكارت » : « انتصر على نفسك أولاً قبل انتصارك على العالم » ، كان يعنى نفس الشيء : أننا يجب أن نعمل بلا أمل .

أما الماركسيون الذين تحدثت إليهم في هذا ، فقد أجابوا :

« إن عملك يحدده موتك كما نرى . لذلك يجب أن تسكل على عون الآخرين ، أى على ماسيفعلونه معا ونين لك في كل مكان . في الصين مثلاً أو في روسيا ، وعلى ما سيفعلونه لك بعد ذلك ، بعد موتك ، بأن يأخذوا عملك ، ويحملوه قدما حتى نهايته ، أى لتحقيقه بالثورة . وعلاوة على ذلك فالأخلاق « تقتضيك أن تسكل عليهم فعلاً ، وإلا كنت رجلاً ضد الأخلاق » .

أما أنا فأجيب قائلاً : إنى أتسكل على رفاقي في النضال ، بمقدار إلزامهم معى بقضية عامة محددة ، في وحدة هي الحزب ، أو في جماعة يسهل الاشراف عليها ، وأكون عضواً فيها ، مطلعاً على حركاتها في كل لحظة . عندئذ يكون اتسكالى على وحدة الحزب أو الجماعة تماماً كاتسكالى على مجيء القطار في الوقت المحدد .

لكننى لا أستطيع الاتكال على أناس لا أعرفهم . ولا أستطيع أن تكون كل ذخيرتى فى الاتكال عليهم طيبة قلبى واعتمادى على طيبة قلوبهم . وثقتى فى نية الانسان تجاه خير المجتمع . مادام أن الانسان حر ، وما دمت لا أومن بوجود طبيعة بشرية تصلح أن أخذها أساساً : مثلاً ، إنى لا أعلم أن الثورة الروسية مستنحج ؛ قد أعجب بها ، وأأخذها مثلاً يحتذى من حيث أن البروليتاريا اليوم تلعب دورها فى روسيا الذى لانهب فى أية دولة أخرى ؛ لكننى لا أستطيع أن أجزم أنها ستؤدى إلى انتصار البروليتاريا . بل يجب أن أكتفى بما أرى أمامى . لأنى غير متأكد مثلاً من أن رفاقى فى النضال سيتابعون العمل بعد موتى حتى يصلوا به إلى الكمال الذى لا بعده كمال ، ما دام رفاقى أحراراً ، وما داموا سيقرون بحرية مصير الانسان فى الغد . قد يقرر بعضهم فى الغد ، بعد موتى ، أن يقيموا حكماً فاشياً ، وقد يجبن الآخرون أو يكسلون عن أن يمنعم من ذلك ، فتصبح الفاشية عندئذ ، ورغماً عنا حقيقة إنسانية . لأن ما هو واقع هو ما قرر الانسان وقوعه . لكن هل يعنى هذا أن أستسلم للتأمل السكونى وأقتنع به ؟ كلا ، بل يجب أن ألزم حىال ذاتى ثم أصنع ما ألزمت به ، طبقاً لما يقضى به القول المأثور : « لا حاجة للأمل حتى استمر فى العمل » . وهذا يعنى كذلك أنى لا يجب أن أتمنى

لحزب من الأحزاب . بل يجب أن أترك الوهم وأنحيه جانباً ، وأبدأ في العمل ما استطعت .

ولو سألت نفسي مثلاً : هل من الممكن تحويل النشاط الانساني في كافة مجالاته ومؤسساته إلى نشاط للمجموع ؟ هل من الممكن أن يحدث تحويل كهذا ؟

لو سألت نفسي هذا السؤال فإني لن أستطيع الاجابة عليه . كل ما أعلمه أنني سأبذل ما في وسعي لتحقيق هذا الهدف ، وأنى لا يمكن أن أصنع شيئاً خارج نطاق عملي وضد إرادتي .

إن فلسفة التأمل السكوني هي فلسفة الدين يقولون بأن ما لم أستطع عمله أنا يستطيع غيري أن يفعله ، ومن ثم فلا حاجة لأن أعمل ما يمكن أن يؤديه غيري عني .

أما الفلسفة الوجودية التي أقدمها لكم ، فهي تقول العكس : تقول أن لا واقع خارج العمل .

وهي تذهب إلى أبعد من ذلك ، فتقول إن الانسان ليس إلا مشروع الوجود الذي يتصوره ، ووجوده هو مجموع ما حققه ،

وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله ، ومجموع أفعاله هي حياته . فهو مجموع أفعاله وهو حياته .

لهذا ترون أننا نخيف بعض الناس ، وهؤلاء هم الذين لا يستطيعون تحمل فشلهم .

وهم يعتذرون عن فشلهم بقولهم : « كانت ظروفنا مما كساة » لكننا أفضل مما نبدو عليه . صحيح أنى لم تكن لى صداقات كبيرة ، ولم أعانى حبا كبيرا ، إنما ذلك لأنى لم ألق الرجل أو المرأة الجديرين بى .

وإذا كنت لم أؤلف كتباً جيدة ، فذلك لأن الوقت كان يموزنى دائماً . وإذا لم أكن قد أنجبت أطفالا ، فذلك لأنى لم ألق المرأة التى أستطيع أن أشاركها حياتى . لهذا تعطلت داخلى سلسلة حية من الاستعدادات واليول والممكنات كان من الممكن أن تخلق فيما لم تبين فى سلسلة أفعالى الظاهرة » .

أما عندنا نحن الوجوديين فلا وجود للحب ، إلا الحب الذى يبنى ذاته . وليس هناك إمكانية حب إلا تلك التى تظهر ذاتها فى حب معين .

والعبقرية هي عبقرية تعبير العبقرية عن ذاتها ، فى المنتجات

الحية التي تطالع بها العالم ، فعبقرية « مارسيل بروست » مثلاً هي مجموع مؤلفاته ، وعبقرية « راسين » هي مجموع مسرحياته .
 لا شيء من عبقريتهما ليس إلا ما كتباه . أما القول بأن « راسين » كان من الممكن أن يكتب مسرحية لم يكتبها ، فقول لا معنى له ، لأنه لو كان يستطيع كتابتها فلما لم يكتبها ؟

فالإنسان يلتزم في حياته ، وهو في التزامه يرسم صورة ما سيكون عليه وجوده . وكل ما يمكن أن يكون عليه هذا الوجود يرسمه الإنسان داخل هذه الصورة . لكنه لا يصنع شيئاً كان من الممكن أن يكونه خارج الصورة .

وهذه الفكرة السابقة قد تبدو قاسية بالنسبة لرجل عاى الفشل في حياته ، لكنها فكرة كان لابد منها ، لأنها توقظ الناس على الواقع وتبنيهم لفهمه ، فيفهموا أن الأحلام والآمال تحدد الإنسان تحديداً سلبياً ، لأن الآمال إما لم تتحقق بعد ، وإما أجهضت وفشل تحقيقها ، والأحلام في دعة ، فهي سلبية وليست إيجابية .

ومع ذلك فنحن عندما نقول : « إنك لست سوى ما تعيشه » ، فهذا لا يعنى أن الحسك على الفنان لا يكون إلا بما قدم من أعمال ، لأن هناك آلاف الأشياء الأخرى التي تهم في تحديد صفاته كإنسان .

أريد أن أقول إن الانسان ليس سوى سلسلة مشاريع . وهو مجموع ، ومنظم وحاصل العلاقات التي تكوّن هذه المشاريع .

وفي هذه الحالة تصبح الاتهامات والانتقادات الموجهة إلينا ، ليس بوصفنا متشائمين ، ولكن لأننا متفائلين تفاؤلا حاداً رزيناً .

وإذا كان الناس يلومون علينا تأليف قصص وروايات موضوعها ضعف الناس والجبناء والذين لا إرادة لهم ، فليس لومهم لنا لأن هؤلاء الناس ضعافاً أو جبناء أو أشراراً ، إنما السبب أعمق من ذلك ، لأننا لو كنا « كإميل زولا » نفسر سلوك انحراف هذه الشخصيات بسبب الوراثة أو البيئة ، أو بسبب علل قدرية ، نفسية أو عضوية ، لارتاح الناس إلى تفسيرنا ، ولقالوا : « هكذا خلقنا ، وما من أحد يستطيع لنا شيئاً » .

لكن الكاتب الوجودي « عندما يرسم شخصية أحد الجبناء ، فإنه يرسمه باعتباره مسئولاً عن جبنه .

إنه لا يرجع جبنه إلى سبب ورأى نفسى أو عضوى » بل يؤكد أنه ناتج عن سلسلة من الأفعال قام بها وانتهت به إلى هذا المصير :

لقد جعل نفسه جيانا بما فعل . وليس هناك مزاج يسمى مزاج جيان ، بل هناك أمزجة عصبية ، وهناك فقر دم « وهناك كذلك أمزجة غنية » لكن الانسان للصاب بفقر في الدم لا يمكن أن يكون جياناً لأنه مصاب بفقر في الدم ، لأن ما يستحدث الجيان هو الاستسلام أو التهاوى ، فالمزاج ليس فعلا ، والجيان متعين بالأفعال التي يقوم بها .

والناس حين تقرأ أدبنا يحسون أننا نجعل الجيان مسئولاً عن جبنه ، وهذا هو ما يفزعهم فينا . لقد كانوا يفضلون أن نرسم الناس : إما جبناء أو أبطالاً « وأن يكون جبنهم أو بطولتهم لأنهم ولدوا هكذا .

وما يوجه من نقد لروايق « دروب الحرية » ، هو شيء من ذلك . إنهم يتساءلون كيف يمكن أن أخلق أبطالاً من جبناء كهؤلاء . على ما هم عليه من دونية « لكن انتقادهم انتقاد مضحك حقيقة ، لأنه يعنى أن الناس خلقوا أبطالاً باليلاد ، فلهما حاولت أن تكون بطلا لن تكونه .

وهم يحبون سماع هذا الكلام . لأنهم يريدون لمجتمعاتهم الاستقرار ، أن يقنع الأبطال ببطولاتهم « وأن يقنع الجبناء

بجبنهم ، وليسعد الجميع .

ولو كنت من الذين ولدوا جبناءً فإن تستطيع شيئاً لجبنك ،
وستظل جباناً طوال حياتك ، مهما فعلت لتغيير مصيرك .

ولو ولدت بطلاً فلتسعد ، ولترضى ببطولتك . فستظل محياً
طوال حياتك حياة الأبطال ، تأكل وتشرب كما يفعل الأبطال .

أما الكاتب الوجودى فهو يقول إن الجبان يجعل نفسه جباناً ،
والبطل يتصرف تصرف الأبطال « لكن الجبان يستطيع أن ينبذ
جبنه » والبطل قد يتخلى عن بطولته . إنما اللهم تصرفك العام «
التزامك العام ، فلا يمكن أن نحكم عليك بالجبن أو البطولة من
عمل واحد أو حالة واحدة .

• • •

... لقد أجبننا حتى الآن ، طى ما أرى ، طى عدد من
الانتقادات الموجهة إلى الوجودية ...

... ومن الإجابات التى أجبنها تستطيعون أن تخلصوا إلى أن
الوجودية ليست فلسفة تأمل وسكون ، لأنها تحدد الإنسان طبقاً
لما يفعل .

وهي ليست فلسفة متشائمة ، لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه ، ومن ثم فهي أكثر الفلسفات تفاؤلا .

وهي تدفع الإنسان للعمل ، ولا تثنيه عنه ، بل إنها لا ترى له أملا إلا في العمل ، فالعمل هو سبب استمرار الإنسان في الحياة .

وإذن تكون الوجودية فلسفة أخلاق عمل والتزام .

لكن خصومنا لا يكتفون بما أوردناه حتى الآن من انتقادات ، لكنهم يتمموننا بأننا نحصر الإنسان في ذاتيته الفردية ، وهذا الاتهام دليل عدم فهمهم لنا أو للوجودية .

وإذا كنا نبدأ فلسفتنا بالقول بالذاتية ، فإنما نحن نقول بالذاتية أو الفردية لأسباب فلسفية ، وليس لأننا بورجوازيون ؛ وإنما لأننا نريد أن نؤسس تعاليمنا على الحقيقة ، وليس على مجموعة من النظريات الجميلة ، المليئة بالأمل لكنها تخلو من الأسس الحقيقية .

فنقطة البداية في الفلسفة الوجودية هي الذاتية ، وفي هذه النقطة لا توجد حقيقة سوى حقيقة الكوجيتو : « أنا أفكر ، فأنا موجود » ، وهي الحقيقة المطلقة للشعور وهو يعي ذاته .

وكل نظرية تبدأ بالإنسان خارج نطاق لحظة وعيه بذاته ، هي نظرية تخفي الحقيقة ، لأن كل الموضوعات خارج كوجيتو «ديكارت» ليست أكثر من محتملة ؛ وكل نظرية تبني على احتمالات لا صلة لها بالحقيقة . هي نظرية مآلها للتهاوى . لأن تعريف المحتمل يتطلب الاحاطة بالحقيقة ، ولا وجود للحقيقة إلا بوجود الحقيقة المطلقة ، وهي موجودة فعلا وبسيطة ، ويمكن الوصول إليها ، وأن يبلغها كل الناس . وهذه الحقيقة هي إمكان إدراك الإنسان لذاته إدراكا مباشراً .

ومن جهة أخرى ، فإن هذه النظرية « نظرية الوجودية » هي النظرية التي تضيف الكرامة إلى الإنسان « ولا تعامله كشيء من الأشياء » .

وكل النظريات المادية تعامل الإنسان كشيء من الأشياء أى أنها تعتبره مجموع ردود أفعال معينة ، لا تميز بينها وبين مجموع الكيفيات والظواهر التي تدخل في تركيب منضدة أو مقعد أو حجر من الأحجار .

أما نحن الوجوديين فتريد أن تقوم دنيا الإنسان على مجموعة من القيم للتميزة بالمفارقة للعالم المادى .

والذاتية التي نقول بها ليست ذاتية فردية ، لأن الانسان كما قلنا يكشف بالكوجيتو عن ذاته وعن ذات الآخرين أيضاً . وعندنا أن الكوجيتو ، بعكس كوجيتو «ديكارت» أو «كانت» ، يجعلنا ندرك ذاتنا أمام الآخر ، وأن وجود الآخر وجود محقق أمام وجودنا ، فهو كوجودنا .

والانسان الذي يكشف ذاته بالكوجيتو يكشف أيضاً ذوات الآخرين ، ويكتشف أن ذوات الآخرين ضرورية لوجود ذاته ، فهو ليس شيئاً إن لم يترف به الآخرون .

والآخرون يقولون عنه إنه خفيف الظل ، أو ثقيله ، أو إنه إنسان صالح أو إنسان طالح ، وقولهم هذا فيه اعتراف منهم بوجوده .

وأنا لو شئت أن أعرف شيئاً عن نفسي ، فلن أستطيع ذلك إلا عن طريق الآخر ، لأن الآخر ليس فقط شرطاً لوجودي ، بل هو كذلك شرط المعرفة التي أكونها عن ذاتي .

وهكذا يكون اكتشافي لصميم ذاتي هو اكتشاف للآخر ، من حيث هو حرية موضوعية تقف في مواجهتي ، ومن حيث هو

كائن لا يفكر ولا يريد ، إلا إذا كان فكره وإرادته إما ضدى أو معى .

وهكذا نجد أنفسنا فجأة — فى عالم — لنقل إنه مجموعة من الذوات المتبادلة الوعى ببعضها البعض Inter-Subjectivité . وفى هذا العالم يجد الانسان نفسه ؛ ولا بد أن يقرر ماهيته وماهية الآخرين .

وإذا كان من المستحيل أن نجد فى كل إنسان ماهية عالمية يمكن أن نطلق عليها اسم الطبيعة البشرية ، فهذا لايعنى عدم وجود ظروف عامة عالمية للانسان . وليس من قبيل الصدفة أن يتحدث للفكرين ، اليوم ، عن ظروف الإنسان أو وضعه Condition ، بدلا من أن يتحدثوا عن طبيعته .

وهم يقصدون من هذه الظروف « أو من وضعه ذاك » كل الحدود التى تحدد موقف الإنسان عموما فى العالم .

وقد تتغير ظروفه أو أوضاعه التاريخية، فقد يولد عبدآ فى مجتمع بدائى ، أو قد يولد سيدآ إقطاعيآ ، أو بروتلياريا ، لكن مالايتغير أبداً هو ضرورة أن يوجد فى العالم « ضرورة أن يكسح » وضرورة أن يموت فيه .

هذه الضرورات أو الحدود ليست ذاتية أو موضوعية ، ولكنها ذاتية وموضوعية معاً ، فهي موضوعية لأننا نلقاها ، ونصادفها في كل مكان . وهي ذاتية ، لأنها جزء من حياة الإنسان . وهي ليست شيئاً إن لم يحبها الإنسان ؛ إذ لم يحدد هو نفسه بحرية ، ولم يحدد وجوده بالنسبة لها .

ولئن كانت أهداف الإنسان كثيرة ، فهناك واحد منها على الأقل اختاره أنا دون بقية هذه الأهداف . وكل الأهداف محاولات لاجتياز تلك الحدود أو لإبعادها أو تفهيمها ، أو للتكيف معها . وإذن فكل هدف من هذه الأهداف « مهما كان فردياً » فهو ذو قيمة عالمية . وكل هدف ، حتى هدف الصيني ، أو الهندي ، أو الزنجي ، يستطيع الأوروبي أن يفهمه . ومعنى أن يفهمه هو أن الأوروبي مثلاً الذي يعيش سنة ١٩٤٥ قد يكون يحاول جاهداً الخروج من موقف معين « هادفاً إلى نفس الأهداف » وب نفس الطريقة ، وحيث أنه ربما يستطيع أن يتمثل في نفسه هدف الصيني أو الهندي أو الأفريقي . وبذلك يكون في كل هدف نوع من العالمية ، بمعنى أن كل هدف يفهمه كل إنسان . وليس معنى هذا أن هذا الهدف أو ذاك يصره الإنسان بشكل دائم . بل إنه في الامكان تبني هذا الهدف وطلبه المرة بعد المرة « لأن فهم العبيط

والطفل والبدائي والأجنبي ليس امراً صعباً ما دامت تتوفر
للإنسان دائماً المعلومات الكافية .

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن هناك عالمة إنسانية ، لكن
هذه العالمة ليست شيئاً يعطى ، إنها شيء يصنع دائماً ، وأنا نفسى
أصنع هذه العالمة وأنا اختار لنفسى ، وأنا أصنعها بفهم هدف أى
إنسان آخر ، من أى عصر كان ، فتحن هنا أمام اختيار مطلق ،
لا يحذف نسيئة أى عصر من العصور .

وما تريد الوجودية توضيحه هو تلك الصفة المطلقة للالتزام
الحر ، الذى به يحقق كل إنسان نفسه بتحقيقه لنموذج من نماذج
البشرية .

هذه الصفة هى قلب ومركز الوجودية . والالتزام هنا هو
الالتزام مفهوم ..

مفهوم لمن ؟

لا يهم ..

ومفهوم فى أى عصر ؟

لا يهم ..

إنما المهم أن نوضح العلاقة بين هذه الصفة المطلقة للالتزام الحر ، وبين نسبية النموذج الثقافي الذي قد ينتج هذا الالتزام المطلق .

وهنا يجب أن نلاحظ نسبية « الديكارتية » ، والصفة المطلقة التي لا التزامها . وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقول إن كلا منا يعيش المطلق وهو يتنفس ويأكل وينام ، أو وهو يتصرف التصرف الذي يريده مهما كان ، فلا فرق بين الكينونة الحرة — الكينونة كملتزم للذات ، كوجود يختاره جوهره — وبين الكينونة المطلقة . ولا خلاف أبداً بين الكينونة كمطلق ، وبين التمين بشكل وفق في المكان ، أى متعيناً في التاريخ — وبين كونه موضوعاً للفهم لكل الناس .

لكن كل ما قلناه حتى الآن لا يجيب إجابة ناجزة على الاعتراض الذي يتهم الوجودية بالزرعة الذاتية المفرطة في ذاتيتها .

وتتعدد أشكال هذا الاعتراض ، وأولها ما يقوله الناس لنا من أننا : « إذن فلا يهم ما تفعلون » .

وهم يلقون بهذا الكلام إلينا بطرق شتى : فهم أولاً يتهموننا

بالفوضوية ، ثم يقولون : « إنكم لا تستطيعون أن تدابنوا الآخرين ، لأنه لا معنى لتفضيل هدف على هدف » ثم يقولون أخيراً : « إذا كان كل شيء خاضعاً لمشيئة الفرد واختياره ، فإنكم تأخذون بيد ما تعطونه بالأخرى » .

لكن تلك الاعتراضات ليست اعتراضات جدية فلا اعتراض الذى لا يهتم بما نختار ، اعتراض غير صحيح ، فالاختيار ممكن بمعنى من المعاني ، والغير ممكن هو عدم الاختيار .

وأنا أستطيع أن أختار دائماً ، وحتى إذا رفضت أن أختار ، فرفضى عدم الاختيار هو اختيار .

وردى هذا قد يبدو شكلياً ، لكن كان من الضرورى أن أسوقه حتى أحد من الهوى والعبث ؛ لأنى حينما أواجه موقفاً حقيقياً — مثلاً أنى إنسان جنسى ، قادر على التورط فى علاقة مع إنسان من الجنس الآخر ، وقادر على إنجاب أطفال — لو واجهنى موقف كهذا ، فأنا مجبر على اختيار التصرف الذى أرتأيه مناسباً له ، وأنا متحمل لمسئولية اختياري ، الذى التزمت به ؛ وبالتزامى به ألزمت به كل الانسانية .

وحق لو كان اختياري لم تتحكم فيه قيمة مسبقة ، أياً كانت .
فلا يمكن أن تقوم بينها وبين الهوى علاقة .

وإذا ظن أحد أن هذه النظرية ليست سوى نظرية « أندريه جيد » في الفعل المجاني Acte gratuit ، أو الفعل العفوى ، لكان خطأه بالغا ؛ ذلك لأنه لم يستطع تبين الاختلاف الضخم بين هذه النظرية ونظرية « أندريه جيد » ؛ « جيد » لا يعرف معنى اصطلاح موقف ، وليس « فعله » سوى هوى خالص ؛ أما أنا ، فعلى عكس ذلك ، أرى أن الانسان موضوع في موقف ، وأن موقفه منظم ، وأنه تورط فيه : واختياره يورط البشرية في مجموعها ، وهو لا يمكن أن يتحاشى الاختيار : فلما أن يبقى وحيداً بمفرده ، وإما أن يتزوج دون أن ينجب ، وإما أن يتزوج وينجب .

ومهما يكن نوع اختياره ، فهو لا يمكن أن يتخلى عن مسؤوليته عن اختياره : قد يختار دون أن يلجأ إلى أية قيم مسبقة ؛ ولكن هذا لا يعنى أن يتصرف بالهوى ؛ بل علينا أن نشبه الاختيار الأخلاقي ببناء عمل فني .

وهنا ينبغي أن أنبه إلى أن هذا التشبيه الذى سقته ، إن

هو إلا مجرد تشبيه ، مخافة أن يتهمز خصومنا الفرصة ويتهموننا بالدعوة إلى الأخلاق الجمالية .

ونعود إلى موضوعنا فنتساءل : هل حدث أن لأمّ الناس فناً من الفنانين لأنه رسم لوحة ولم يستوح في رسمها القواعد المسبقة ؟

وهل قال الناس يوماً من الأيام إن هذه اللوحة هي اللوحة التي كان يجب أن ترسم ؟
في رأي أنه لا وجود للوحة مسبقة الصنع .

إن الفنان يشرع في رسم لوحته ؛ واللوحة الواجب صنعها هي اللوحة التي يتمها فعلاً . فلا وجود للوحة قبل أن ترسم ، وبالمثل لا وجود للقيم الجمالية المسبقة .

القيم الجمالية هي القيم التي نلصقها فوق اللوحة : في تماسكها من الداخل ؛ وفي العلاقات التي نحسها بين إرادة الخلق عند الفنان من جهة ؛ وبين نتيجة خلقه من جهة أخرى . لذلك لا يمكن أن يحكم أحد على مستقبل فن التصوير مثلاً ، لأنه لا يحكم على فن إلا بعد تـكـوـنه .

ولكن ما علاقة ذلك بالأخلاق ؟

الجواب أننا في المجال الأخلاقي نكون في وضع مبدع مماثل للوضع في المجال الجمالي ، فنحن لا نتكلم أبداً عن مسئولية الأثر الفني ، وإذا ذكرنا لوحة « لييكاسو » مثلاً ، فإننا ندرك جيداً أن اللوحة قد صارت إلى ما هي عليه في وقت رسمه لها ، وأنها جزء متكامل من حياته كلها .

ونفس الشيء في المستوى الأخلاقي . وهو شيء عام يشترك فيه الفن والأخلاق . فكلاهما مرتبط بالخلق والابداع . ونحن لا نستطيع أن نقرر مسبقاً *priori* ما يجب أن نفعله . والمثل الذي ضربته لكم ، عن الطالب الذي جاءني يطلب النصيح في الذهاب إلى ميدان القتال ، أو البقاء مع أمه ، هذا المثل قد دلل لكم على أنه مهما لجأ إلى أي نظام أخلاقي : الأخلاق « الكانتية » أو أية أخلاق أخرى ، فلن يجد أي هدى من أي نوع .

إن الطالب قد أبدع قانونه بنفسه . وهو إذا بقي مع أمه ، متخذاً العاطفة أساساً أخلاقياً ، أو إذا التحق بالقوات المحاربة ، مؤثراً التضحية . فنحن لن نقول عنه إنه قد اختار اختياراً لا مسئولية فيه ، لأن الإنسان يبدع نفسه ، وهو لم يجد نفسه

مصنوعة « على الجاهز » . إنه يبدع نفسه باختياره لأخلاقياته ، وهو لا يمكن إلا أن يختار سرعة من الشرائع الأخلاقية ، لأن هذا هو منطق الظروف التي لن تسمح له بعدم الاختيار .

ونحن لا نعرف الانسان إلا بالنسبة إلى التزام ما ، وإذن فمن السخف أن نلوم أنفسنا عن عدم مسئوليتنا عن اختيارنا .

أما الشكل الثاني من اعتراض خصوم الوجودية على نزعتنا الذاتية ، فهو قولهم لنا : « إنكم لا تستطيعون الحكم على الآخرين » . وهو قول فيه الصحة والخطأ معا : هو صحيح بمعنى أن الانسان إذ يختار التزامه ومشروعه ، لا يفضل مشروعا آخر عليه ؛ وهو صحيح كذلك ، لأننا لا نؤمن بالتقدم ، فالتقدم في رأيي إن هو إلا مجرد تحسن ، فالانسان لا يتبدل بتغير الظروف ، كما أن الاختيار ، في حد ذاته، هو نفسه الاختيار تحت أي ظرف من الظروف . إن للمشكلة الأخلاقية لم تتغير منذ أن وجدت أيام أن كانت محصورة في الاختيار بين مناصرة العبودية أو مناصرة خصومها ، منذ أيام الحرب الأهلية الأمريكية مثلا ، حتى هذه اللحظة التي يتم فيها الاختيار بين الحركة الشعبية الديمقراطية وبين الشيوعية .

ولكن الحكم على الآخرين ممكن من جهة أخرى ، لأن
الإنسان كما قلنا من قبل ، يختار وفي ذهنه الآخرون ، وهو يختار
نفسه وفي ذهنه الآخرون .

ونحن نستطيع أن نحكم أولاً على الاختيار : هل هو صواب
أم خطأ . وحكمتنا هنا ليس حكماً على قيمة ، ولكنه حكم منطقي ،
ونستطيع أن نحكم على إنسان ما بأن نقول إنه يخدع نفسه :
وما دمتنا قد عرفنا موقف الإنسان بأنه موقف يمارس فيه
الاختيار الحر ، ولن يجد له أحد عذراً أو يبدل له مساعدة ،
فإنه لو احتمى خلف عذر عواطفه ، أو خلف أى نظرية جبرية ،
يكون إنساناً مخادعاً لنفسه .

ورب معترض يقول : « أليس من الممكن أن يختار الإنسان
أن يخدع نفسه » ؟

وأنا أجيب فأقول : ليس على أن أحكم عليه أخلاقياً ، ولكنى
أكتفى بالحكم على خداعه لنفسه بأنه أمر خاطئ .

لا أستطيع هنا إلا أن أقول كلمة حق ، لأن خداع النفس
نوع من الكذب يطمس حرية الالتزام التامة ، وإنى لا أقول

أيضاً ، انى لو اخترت التصريح بأنى قد تأثرت بقيم سابقة ،
فإنى أخادع نفسى كذلك ، بل وأناقض نفسى إذا صممت على
تحصيل هذه القيم وفى نفس الوقت قلت إنها تفرض نفسها على .

ولو قال قائل لى : « وماذا لو رغبت أنا نفسى فى خداع
نفسى ؟ » .

وأنا أجيب : « لا داعى لأن تكون غير ذلك . ولكنى
أصارعك أنك الآن حالا تخدع نفسك وتضلها ، وأنه ما لم تكن
غير متناقض مع نفسك ، فأنت تدين بعقيدة فاسدة .

وأكثر من ذلك أستطيع أن أصدر حكماً أخلاقياً : بأن أعلن
أن الحرية فى الظروف العينية لا يمكن أن تكون لها غاية أو هدف
آخر خلاف نفسها . وإذا ما اعترف الانسان مرة بأنه مبدع القيم
وخالقها ، فإنه لن يطلب إلا شيئاً واحداً فقط : وهو الحرية :
سينادى بالحرية أساماً لكل القيم ، وسوف يطلبها طالما أنه فى
وحدة والعزلة التى يعيش فيها ، لن يجد ما يطلبه سوى أن
ينادى بها .

ولكن هذا لا يعنى أنه يطلبها فى حالتها المطلقة ، بل لأجل
نفسها : لأنها حرية .

إن إنساناً ما ، عضواً في جمعية شيوعية أو ثورية ، يطلب تحقيق غايات محددة ، منها إرادة الحرية ، لكنها الحرية التي لا تمارس إلا في المجتمعات .

إننا سنمارس الحرية من أجل الحرية ، وسوف نطلبها من خلال ظروف معينة ؛ وبسببنا خلف الحرية نكتشف أنها تتوقف كلية على حرية الآخرين ، وأن حرية الآخرين تتوقف على حريتنا .

والحرية من حيث هي تعريف بالإنسان لا تتوقف على حرية الآخرين ، ولكن عندما ألتزم ، أطلبها لنفسى كما أطلبها للآخرين ، وأجعلها غايتى ، وأدمج في تلك الغاية حرية الآخرين . ومن ثم فأنا عندما أعترف ، عن حق ، بأن الإنسان هو الكائن الذى يسبق وجوده ماهيته ، وأنه لذلك حر ، ولا يستطيع إلا أن يريد حريته في مختلف الظروف ، ومن ثم فلا يستطيع إلا أن يريد حرية الآخرين ، فأنتى باسم إرادة الحرية ، التى هى جزء من الحرية ذاتها ، أستطيع تكوين أحكام أصدرها على كل من تحدته نفسه على أن يتخلى عن مسئولية وجوده وطمس معالم حريته .

والذين يطمسـون حريتهم الكاملة بحجة أنهم لا يريدون الحرية ، وإنما يريدون أن يعيشوا الحياة متزنين جادين ، أو بحجة أنهم كانوا مضطرين تحت ضغط ظروف قدرية حتمية ، هؤلاء ندعوهم جبناء .

أما الذين يحاولون البرهنة على أن وجودهم ضروري ، في الوقت الذي لا يعدو فيه وجودهم أن يكون مجرد عرض لوجود الجنس البشرى على الأرض ، ينفى أن وجودهم إن هو إلا مجرد وجود — هؤلاء أطلق عليهم اسم « الأنذال » . لكننا لانستطيع الحكم على « الجبناء » . ولا على « الأنذال » ، إلا إذا كنا مخلصين في الحكم عليهم إخلاصاً حقيقياً .

وهكذا نجد أن الأخلاق في شكل من أشكالها « عالمية » مع أن محتواها متغير . ولقد أعلن « كانت » أن الحرية هي إرادة ، إرادة لذاتها ، وإرادة لحرية الآخرين في نفس الوقت . وأنا أوافقه على رأيه : لكنه يرى أن الصورية والعالمية ، كافتتان معاً لتكوين علم للاخلاق .

أما نحن فنقول خلاف « كانت » ، أن المبادئ الشديدة

التجريد تحقق في تحديد العمل . وهنا نعود مرة أخرى إلى مثل هذا الطالب الذى تحدث عنه سابقاً « فأقول :

ماهى الأخلاق التى كان فى وسع هذا الطالب أن يستند إليها فى ارتحاله عن أمه ، أو البقاء إلى جوارها ، وهو مرتاح الضمير فى أى الحالين »

لا نستطيع الجواب على ذلك السؤال . لأننا لا نجد ما نستند إليه فى حكمنا « فمادة الحكم عينية ؛ وما هو عيني لا يمكن أن يخضع للتنبؤ ، إنما هو شيء نبدعه ونصنعه . واللهم أن نعرف هل هذا الإبداع يتم باسم الحرية أم لا .

لنأخذ مثلاً الحالتين الآتيتين ، ولنر كيف أنهما تتوافقان وتتباعدان فى وقت واحد :

لنبحث أولاً فى قصة « الطاحونة على نهر الفلوس Le Moulin sur la Flosse » فماذا نرى ؟

« ماجى توليفر » امرأة شابة تجسدت فيها قيمة العاطفة ، وهى تدرك ذلك وتعيه تماماً ، وتعرف أنها تحب الفتى « استيفان » .

لكن « امتيفان » قد خطب فتاة أخرى تافهة ، و« ماجى » لا تريد أن تكون أنانية وتجري وراء سعادتها من غير عقل ، وتضامناً منها مع الانسانية « تؤثر أن تضحي بنفسها ، وأن تتخلى عن الرجل الذى تحبه .

ومن ناحية أخرى ، نرى الفتاة « سانسفيرينا » فى قصة « ستاندال » « دير بارم La Chartreuse de Parme » تفكر بطريقة مختلفة .

إن الحب عندها شيء عظيم يستحق التضحية من أجله ، لأن الحب هو الشيء الذى يضيف على الإنسان قيمة . ولو كانت « سانسفيرينا » مكان « ماجى » لفصلت روعة الحب على تفاهة الحياة الزوجية التى قد توحد بين « ستيفان » وبين زوجته البلهاء ؛ ولآثرت أن تصنع سعادتها الخاصة ، وأن تضحي بتلك المرأة التافهة . و« ستاندال » يرسم شخصية بطلته بحيث نعرف أنها مستعدة للتضحية بذاتها على مستوى الحب ، إذا تطلب الحب منها ذلك .

إننا هنا أمام نوعين متقابلين من الاخلاص ، لكننا نرى

أنهما متساويان رغم ذلك ؛ لأن الحرية كانت وسيلة كل منهما .
ولتصور موقفين متشابهين من حيث النتائج : موقف فتاة تفضل
التنازل عن حبها لقاء أن يظل الرجل الذي تحبه مع زوجته ؛
وموقف فتاة أخرى تفضل تجاهل زوجية حبيبها والاستئثار به
وحدها لاشباع شهواتها الجنسية .

هذان الموقفان يشبهان من الناحية الظاهرية الموقفين اللذين
سبقتهما الإشارة إليهما ؛ لكنهما مختلفان مع ذلك عن الموقفين
السابقين تمام الاختلاف .

إن موقف فتاة « ستاندال » أقرب إلى موقف « ماجي
توليفر » منه إلى موقف الفتاة التي تريد حبيبها لأنه الانسان الذي
يطفىء شهوات جسدها .

وهكذا ترون أن الشكل الثاني من أشكال الاعتراضات
للموجهة للوجودية « شكل صحيح وخطيء في نفس الوقت » لأننا
نستطيع أن نختار أى شيء ، لكن اختيارنا لن يتم إلا إذا كان
على مستوى الالتزام الحر .

أما الشكل الثالث من أشكال الاعتراضات للموجهة للوجودية،

وإلى نزعنا الذاتية فهو أن ما نمطيه بيد ، نأخذه باليد الأخرى ،
بمعنى أن قيمنا ليست قيماً جديدة ما دمنا نقوم باختيارها .

ولا يسمع الرد على هذا الاعتراض إلا بإبداء أسنى البالغ على أننا
نحن الذين نقوم باختيار قيمنا ؛ ذلك لأننا ما دمنا قد ألقينا وجود
الله الآب ؛ وكان هو المبدع القديم للقيم ، فلا بد أن يكون هناك
آخر يحمل عمله ويبدع القيم . وقد اخترنا نحن أن نبذل قيمنا ، وما دمنا
نحن الذين نبذلها فليس من المعقول أن توجد الحياة مسبقاً
priori ؛ فالحياة ليست حياة حتى نحياها . وأنت وحدك الذي
تمطي للحياة معنى ، وقيمة الحياة ليست إلا المعنى الذي تختاره
أنت لها . لذلك ، كما نرى ، تستطيع الوجودية أن تخلق مجتمعات
إنسانية متضامناً .

إنهم يولموننى على أنى وصفت الوجودية بأنها مذهب إنسانى
Humanisme (١) ، وينتقدون تناقضى مع نفسى عندما قلت فى

(١) يتوهم بعضهم Humanisme بالإسسية أو المذهب الإلهى «
ويقترحون أنها المذهب الإنسانى ، وأوثر أنا أن أترجها بالهيومانية
تمييزاً لها عن أى خلط بالمعنى الأخرى » إذ أن الكلمة جديدة فى اللغة
العربية « وليست لها الأصالة والعراقة التى تخطر فى ذهن القارئ العربى
بمجرد ذكرها مثلاً لها فى لغتها الأوروبية عندما تقول هيومانية .

روايى « الغشيان La Nausée » أن الهيومانيين مخطئون ، بل
أنى سخرت من نوع معين من الهيومانية ... فلماذا أعود
إليها الآن ؟

والحقيقة أن كلمة Humanisme لها معنيان مختلفان . وقد
يقصد بالمعنى الأول أن الانسان غاية فى حد ذاته : إنه غاية نفسه :
وهو أعلى القيم جميعها .

والهيومانية بهذا المعنى نجدها عند « كوكتو » فى قصته
« حول العالم فى ثمانين ساعة » . وفيها يعلن أحد أبطالها ، لأنه
كان يخلق فوق الجبال راكباً طائراً ، قائلاً : « إن الانسان
لرائع ! » .

ومعنى هذا أنى وإن كنت لم أصنع الطائرات شخصياً ،
إلا أنى أستفيد من هذه الاختراعات ، وإمكانى أن أعتبر
نفسى لسكونى بشراً ، أعتبر نفسى مسئولاً عما يبتكره غيرى
من البشر ، وأعتبر نفسى محل تشریف بما يصفونه من اختراعات
على الحياة ، ومعنى هذا أن ما يحققه بعض الناس من أعمال عظيمة
ينضاف إلى سجل الانسانية كلها .

لكن هذا النوع من الهيومانية سخيف بلا معنى ؛ لأن
الكلب وحده ، أو الحصان ، يستطيع إصدار حكم عام على الانسان ،
والتصريح بأنه رائع ، وهو ما لم يفعله أى منهما لأنهما ليسا
مغفلين بهذه الدرجة ، بقدر علمي عنهما . فإذا لم يكن الحيوان
قد أصدر حكماً عاماً على الانسان ، فلا أقل من أن يكون هذا هو
أيضاً موقف الانسان حيال الانسان .

والوجودية لا تسلم بالأحكام من هذا النوع : ولا يمكن أبداً
أن يأخذ الوجودى الانسان كغاية ، مادام الانسان سيظل أبداً
مشروعاً لم يتحقق . ولا يحق لنا أن نعتقد أن الانسانية شئ . يمكن
أن نقيم منها ديناً يعبد ، كما فعل « أوجست كونت » .

فهذه الديانة الانسانية لا بد أن تنتهى إلى ديانة « كونتيه » ،
مغلقة على نفسها ، وهو ما تتصف به الفاشية ، ونحن لا يمكن أن نقبل
هيومانية من هذا النوع .

لكن ثمة مفهوماً آخر لهذه الكلمة : كلمة الهيومانية ،
وهو يعنى فى أساسه : أن الانسان خارج نفسه دائماً : وهو
بامتداده خارج ذاته ، وإضاعة نفسه خارج ذاته ، يوجد . يستطيع

أن يوجد بأن يسعى وراء أهداف متهالفة ، فالإنسان كأثن متعال بطبعه ، يتجاوز ذاته ، ويعامل الأشياء معاملة مرجعها هذا التجاوز . إنه إذن في صميم التجاوز ، وليس هناك من عالم آخر إلا عالم الإنسان ، عالم الذاتية الإنسانية .

وهذه العلاقة بين تعالى كجزء من الإنسان (ليس بمعنى أن الله متعال ، لكن بمعنى تجاوز الذات) ، وبين الذاتية (بمعنى أن الإنسان ليس مغلقا على نفسه دائما ، ولكنه حضور أبدي في العالم الإنساني) — هذه العلاقة هي ما نسميها بالهيومانية الوجودية .

وهذا هو ما نسميه بالهيومانية (أو المذهب الإنساني الهيوماني) : ونحن نسميها بالإنسانية لأننا نذكر بها الإنسان بأنه لا مخرج لنفسه إلا نفسه ، وأنه في سقوطه عليه أن يقرر لنفسه بنفسه .

ونحن نسميها كذلك بالإنسانية ، لأننا نبين له أيضا ، أنه كإنسان لن يحقق وجوده الإنساني باتجاهه نحو ذاته ، ولكنه سيحقق هذا الوجود بتجاوزه لذاته ، وسعيه خلف غايات خارج ذاته . بهذه الطريقة وحدها يحرر ذاته ويحقق وجوده كإنسان .

والآن يتضح لنا مما سبق ، على إيجازه ، أن ما يوجه إلينا من اعتراضات ليس حقاً ، فالوجودية ليست سوى محاولة لاستخلاص كل النتائج الممكنة استخلاصها من موقف إلحادي منطقي مع نفسه . إنها لا يمكن أن تهدف إلى إغراق الانسان في لجة اليأس . وإذا كان معنى اليأس — كما يفهمه المسيحيون — أنه موقف يؤدي إليه الإلحاد ، فيأس الوجوديين شيء مختلف . إن الوجودية ليست إلحاداً بمعنى استنفادها لنفسها في استعراض أوجه عدم وجود الله ، وهي تعلن أنه حتى لو كان الله موجوداً فالنتيجة بالنسبة لها سواء . وليس اللهم أننا لا نؤمن بوجود الله ، ولكن اللهم بالنسبة لنا ، أو ما نظنه المشكلة الحقيقية ، ليس مشكلة وجوده ، بل اللهم هو أن الانسان محتاج لأن يجد نفسه من جديد ، ولأن يفهم أن لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه ، ولا لو برهن على أن الله موجود .

وهذا المعنى تكون الوجودية فلسفة متفائلة ، ومذهباً للعمل . ولا يمكن أبداً اتهامها باليأس إلا عن سوء نية ، كما يفعل المسيحيون عندما يخلطون بين يأسهم ويأسنا .

وهنا قام « م . ناغيل » ، وهو ماركسي متطرف ، بمناقشة
 « جان بول سارتر » في محاضراته . وسأورد هنا المناقشة بأسئلتها
 وردودها كاملة :



المناقشة

نأفيل

لا أدري هل مجادلتيك هذه لتوضح مذهبك ستزيد مذهبك وضوحاً أم أنها ستزيده غموضاً ؟ . لكنني موقن أن تفسيرك الذي نشرته في مجلة « Action » . سيزيد في سوء فهم الناس لكم ، فالتعابير التي تستخدمونها مثل « اليأس » و « السقوط » ، لها وقع أقوى عندما تضمنونها مؤلفاتكم . وبخيل إلى أن اليأس أو القلق ، بالنسبة لك ، ألزم من المسؤولية التي يحسها إنسان يعيش في وحدة ولا يجد من يشير عليه إلا نفسه ، فهو مضطر إلى اتخاذ ما يشاء من قرارات وحده . والقلق أو اليأس ، بالنسبة لكم ، حالة من الوعي بمصير الإنسان ، وهي حالة لا يجد الإنسان نفسه فيها دائماً . وأنا أوافقك على أن الإنسان يختار ما سيكونه . لكن القلق واليأس مسألة لا تحدث لدى الإنسان دائماً ، ولا تشترط لقيام عنصر الاختيار .

سارتر

أنا طبعاً لا أقصد من قولى الاختيار هذا النوع من الاختيار الذى يحدث عندما أختار بين أن آكل حلوى ■ الليل فى « وبين أن آكل الشيكولاته . إنما الاختيار الذى أقصده هو الاختيار الذى يتم فى القلق ، والقلق شرط ضرورى وقائم دوماً بهذا المعنى ، لأننى سأظل دائماً أختار ، فاختياري دائم ، ومن ثم فقلقى دائم . والقلق يلغى أن أتعلم بأية علة لأننى مسئوليتى عن اختياري . فأنا مسئول عن اختياري مثلما أنا مسئول فى نفس الوقت عن اختيار كل الناس .

نافيسل

إنما قصدت أن أشير إلى وجهة نظرك التى أوردتها فى مجلة « Action » حيث أرى أن وجهة نظرك كانت ضعيفة نوعاً ما .

سارتر

من الممكن أن يكون شرحى الذى أوردته فى مجلة « Action » ضعيفاً ، والسبب فى ذلك أن الصحفيين الذين ترسلهم صحفهم إلى

لسؤالى « ليسوا على مستوى من الثقافة يسمح لهم بتوجيه أسئلتهم لى . وعلى ذلك أجد نفسى بين أمرين : فلما أن أرفض الإجابة ، أو أن أقبل المناقشة على مستوى التبسيط حتى يعلم بها أكبر عدد من الناس .

وقد اخترت الحل الثانى لأن القاعدة عند الفلاسفة أنهم عند ما يكونون فى مجال شرح نظرياتهم فى أحد الفصول الجامعية يجدون أنفسهم مضطرين إلى تبسيط أفكارهم حتى يفهمها الجميع ، وهو عمل مشروع « وأنا أقره .

ونحن قوم نبشر بفلسفة قوامها الالتزام ؛ لذلك فعلينا أن نلزم بها أنفسنا حتى النهاية .

وإذا كانت الفلسفة الوجودية تقول بسبق الوجود على الماهية ، فعلينا أن نحياها كي نكون صادقين معها . ومعنى أن نحيا كوجوديين « هو أن نضحى من أجل ما نبشر به « ولا نكتفى بأن نكتب ما نقول فى الكتب .

وإذا أردنا أن تكون هذه الفلسفة فلسفة ملتزمة حقاً ، فعلينا

أن نعرضها بطريقة أو بأخرى ، لكل من يريد مناقشتها على المستوى السياسى أو الثقافى .

وإذا كنت تعانين على استخدام كلمة « هيومانية » فإما كان استخدامى لها لأن هذه هى الوسيلة التى بها أستطيع أن أعرض للمشكلة : فإما أن أبقى الوجودية فى مستواها الفلسفى البحت ، وأعول على الصدفة وحدها التى قد تنقلها من مستوى الكتب إلى مستوى أن يأخذ بها الناس وتطبع تصرفاتهم ؛ وإما أن أقبل تبسيطها ، بشرط أن لا يشوهها التبسيط ، بغية أن تكون فلسفة التزام ، ولأن الناس لا يحبون أن يقبلوا عليها وهى فى مستواها الفلسفى .

ناقيل

لكن الذين يريدون أن يفهموك سيفهمونكم ، والذين لا يريدون أن يفهموك لن يفهموك .

سارتر

يبدو أنك ما تزال تتصور دور الفلسفة فى الحضارة بشكل تجاوزته الأحداث .

لقد كان الفلاسفة ، حتى زمن قريب ، يهاجمون من الفلاسفة الآخرين ؛ ولم تكن الجماهير تفهم شيئاً مما يقولون ، ولم يكن أحد يأبه بهم . لكن الفلاسفة اليوم نقلوا الفلسفة إلى الساحات العامة والأسواق ؛ ولم يتوان ماركس نفسه (الذي ينتمى إليه ناغيل) عن أن يدعو إلى فكره ويعممه بين الناس ؛ وليس للنشور الشيوعي إلا تبسيطاً وتعميماً للفكر الماركسي .

ناغيل

لكن ماركس اختار هذه الطريقة لأنه اختار لنفسه أن يكون ثورياً .

سارتر

ومن يستطيع أن يجزم بأن ماركس قد اختار لنفسه أولاً أن يكون ثورياً ، ثم صار فيلسوفاً ؟ أو أنه قد تحول إلى الثوري بعد أن بدأ كفيلسوف ؟

عن نفسي ، أرى أن ماركس هو الفيلسوف والثوري في وقت واحد .

ثم ماذا تعني بقولك إنه اختار لنفسه أن يكون ثورياً ؟

ناقيل

في رأي أن «النشور الشيوعي» ليس تبسيطا وتعميما لفلسفة ماركس ، ولكنه سلاح قد شهره للحرب ! لذلك لا أشك أبدا في كونه فعل التزام ؛ فعندما خلس ماركس إلى ضرورة الثورة ، كان للنشور الشيوعي أول فعل قام به . وهو فعل سياسي يربط بين فلسفة ماركس وبين الشيوعية .

أما الأخلاقيات التي تنادون بها ، فإننا لا نشعر أن بينها وبين فلسفتكم رباطا منطقيا كالرباط الذي يربط بين النشور الشيوعي وفلسفة ماركس .

سارتر

نحن نقول بأخلاقية الحرية . وإذا لم يكن هناك تناقض بين ما نقول به من أخلاق وبين فلسفتنا ، فهذا هو المطلوب . إن أنواع الالتزام تختلف ، طبعا ، بحسب الأزمنة . وكتابة للنشور « الشيوعي » كانت ضرورية في عهد كان الالتزام فيه هو العمل من أجل الثورة .

أما في هذا العهد الذي تدعى فيه الأحزاب على اختلافها أن كلامها هو الثورة ، وأن ماعداها باطل ، فلن يكون معنى الالتزام هو الانضمام إلى أى منها ، ولكن معناه سيكون محاولة توضيح مفهومه ، وتحديد الموقف ، بقصد التأثير على الأحزاب الثورية كلها .

نأقيل

إن السؤال الذى نستطيع طرحه استناداً إلى ما أوضحت من نقاط هو : ألا ترون أن مذهبكم سيقدم نفسه فى الرحلة التى قد بدأت ، على أنه بعث للاشتراكية الراديكالية ؟

قد يبدو سؤالى غريباً ، ولكن كان من الواجب طرحه على أى حال . إنك لتأخذ كل وجهات النظر ، لكننا عندما نبحث عن نقطة التقاء وجهات النظر هذه بالفكر الوجودى ، أحس أن الوجودية ليست إلا بعثاً لليرالية ۞ فلفسفتكم تسعى لبعث ما كان عليه جوهر الاشتراكية الراديكالية . أو الهيومانية اليرالية فى الظروف التاريخية الحاضرة ، الأمر الذى يطبع فلسفتكم بطابع خاص .

لكن الأزمة الاجتماعية التي تحتاج العالم اليوم أكبر من أن تصلح لها الليبرالية القديمة ، مما سيكون وبالأعلى الليبرالية نفسها ، يعذبها ويقلقها .

وأنا إذ أسوق هذا الكلام ، أعتقد أن عندي من الأسباب ما يبرر قولي وينهض حجة عليه ، حتى لو اقتضت فيه على مناقشة ما استخدمتم من تماير ، فما قلت نعرف أن الفلسفة الوجودية هي شكل من أشكال الهيومانية ، وفلسفة للحرية تقوم أساساً على الشروع في الالتزام ، والالتزام من هذا النوع ، الالتزام الذي لم نشرع فيه بعد ، التزام غير محدد .

وأتم تكبرون من كرامة الإنسان ، كما يفعل الكثيرون غيركم ، وتضعونها في المقدمة ، كما تكبرون من قيمة الفرد . ومسألة الكرامة الانسانية هذه ، وقيمة الفرد ، من عناصر الليبرالية القديمة ، وهما شيء واحد ، لكن الليبرالية القديمة جعلتهما شيئين ؛ المعنى الواحد جعلته مزدوجاً . وأتم تفعلون مثل الليبرالية القديمة : تجعلون المعنى الواحد مزدوجاً ، وتفرقون بين المعنيين كي تبرروا أنفسكم . وهكذا تضيفون على تعبير « ظروف الانسان » معنيين ، وتخلقون معنيين لكثير من التماير المتداولة والتي لها تاريخها

الطويل ، الذى إن تدارسناه وجدنا أن ازدواج معناها لم يكن وليد الصدفة . ولسوف أسقط من حسابى كل المشاكل التى يثيرها التكنيك الفلسفى ، رغم أهميتها ، واكتفى بمناقشة الأقوال التى سمعتها توا .

سأتوقف عند نقطة أساسية تبين بوضوح أنك بالرغم من تفرقك بين معنيين من معنى الهيومانية ، فإنك مازال تستمسك بمعنى من المعنيين ، وهو المعنى القديم .

إن الإنسان عندكم مشروع اختيار . حسن . إنه أولاً وقبل كل شيء موجود . وهو موجود فى اللحظة الحاضرة ، خارج الحتمية الطبيعية ، لا يعرف بشكل سابق على وجوده ، بل بالنسبة لحاضره للتعلق بالفرد نفسه . ولا وجود عندكم لطبيعة إنسانية أعلى من الانسان . إنما الانسان يُعطى وجوداً نوعياً فى وقت معين .

ولكنى أتساءل : أليس الوجود بهذا المعنى شكلاً جديداً لمفهوم الطبيعة الانسانية ؟ أليس شكلاً جديداً يعبر عنه بطريقة جديدة ، لأسباب تاريخية ؟

إن مفهوم الوجود عندكم ليتشابه بشكل حاد مع مفهوم

الطبيعة الانسانية كما قال بها فلاسفة القرن الثامن عشر . هذا
 للفهم الذى تقولون عنه إنكم ترفضونه .

إننا نعثر على تلك الطبيعة الانسانية فى تعبير «موقف» الانسان،
 الذى تستخدمه فلسفتكم الوجودية . ومفهومكم لموقف الانسان
 هو تعديل محرف للطبيعة الانسانية التى ترفضونها ، تماماً
 كاستبدالكم التجربة التى يحياها الانسان ، تجربة الحياة ، بالتجربة
 العامة أو التجربة العلمية .

ولو نظرنا إلى موقف الانسان باعتباره موقفاً يعيشه «س»
 من الناس ، لا باعتباره البيئة أو العوامل الحتمية الموضوعية ،
 لوجدنا أننا أمام شكل جديد من الطبيعة الانسانية ، شكلاً
 مجرداً صعب التفسير بسبب ظروف ، هى فى رأى ، ظروف
 تاريخية .

فالطبيعة الانسانية ، فى أيامنا هذه ، تحددها الأنظمة
 والطبقات الاجتماعية ، ومنازعاتها ، واختلاط الشعوب بعضها
 ببعض . لذلك لا يمكن أن أتصور وجود طبيعة إنسانية واحدة ،
 كما كانت تتصور فى القرن الثامن عشر ، حينما كان الفلاسفة

يعبرون عنها استناداً إلى فكرة التقدم المستمر .

لكننا اليوم نجد من يفكر أو يتحدث عن الطبيعة الانسانية بسذاجة ، ويعبر عنها بكلمة أخرى هي « موقف الانسان » . في أسلوب دراى غامض . وإذا لم يلفظ هؤلاء مفهومهم عن « موقف الانسان » وينفذوا إلى فحص وتحديد الشروط التي تقيم هذا « الموقف » فسيظل احتفاظهم بالتعبير كأنما هم يقولون على هيكل قديم ، أو نموذج قديم ، تماماً كما لو كانوا يستخدمون تعبير « الطبيعة الانسانية » .

وهكذا نرى أن الوجودية ما تزال مرتبطة بفكرة الطبيعة الانسانية ، لكنها هذه المرة ليست طبيعة تفاخر بنفسها ، لكنها طبيعة مخيفة ، غير مؤكدة ، وفنيوذة .

وعندما يتحدث الوجودي عن موقف الانسان ، فهو يعني موقفاً لم يلتزم فيه حتى الآن بما تسميه الوجودية بالشاريع . ولأن الشروع لم يتحقق بعد ، فهو بالتبعية موقف مسبق ، ويكون لدينا حينئذ التزام مسبق ، وليس التزاماً حقيقياً ، ولا حتى موقفاً حقيقياً ، وحينئذ لا يكون من قبيل الصدفة ، أن هذا « الموقف

للإنسان » تحدده صفته الهيومانية العامة .

وعندما كانوا يتحدثون في الماضي عن طبيعة الانسانية ، كانوا يقصدون شيئاً أكثر تحديداً مما كانوا يعنون من استخدامهم لتعبير « الموقف » عموماً .

أما الطبيعة نفسها فهي شيء آخر تماماً : فهي بمعنى من المعاني أكثر من أن تكون موقفاً ، فليست الطبيعة الانسانية أخلاقاً . يعنى أن موقف الإنسان هو موقف أخلاقى ، لهذا أرى أن نستخدم الطبيعة أوفق من أن نستخدم الهيومانية : فالطبيعة تتضمن وقائع أكثر عمومية مما تتضمنه الهيومانية — على الأقل بالمعنى الذى تفهمون به تعبير « الهيومانية » — إننا هنا أمام الواقع نفسه .

أما بخصوص الطبيعة البشرية فنناقشتها تحتاج أن نوسمها ، لأن الواجب يقتضينا أن ندخل وجهة النظر التاريخية فيها .

والواقع الأول هو الواقع الطبيعى ، وليس الواقع الإنسانى سوى أحد عناصره ، لذلك يجب أن نسلم بالحقيقة التاريخية :

لسكن الوجودى لا يسلم بهذه الحقيقة ، لا من الناحية الانسانية للتاريخ ، ولا من ناحيته الطبيعية ، مع أنه كما أعتقد ، هو الذى يصنع الأفراد : هؤلاء لا يولدون فى عالم مطلق : إن تاريخهم هو الذى يظهرهم فى العالم الذى هم جزء منه . إنه عالم يحدد شروط وجودهم ، مثلما هم يحددون شروط وجوده . تماما كما تحدد الأم شروط وجود طفلها ، والطفل يحدد هو أيضا وجود أمه من لحظة حملها فيه .

ولا يحق لنا التحدث عن شروط وجود الانسان ، أو موقف الانسان إلا من وجهة النظر هذه ، من حيث كونها الواقع الأساسى أو الأولى . لذلك أؤثر أن أقول إن الواقع الأساسى أو الأولى هو الشروط الطبيعية وليس هو الشروط الانسانية لوجود الانسان .

إننى هنا أردد الآراء السائدة المألوفة عن الوجودية ، لكن ما ذكرته أنت عن الوجودية ، لا يرد عليها أو ينفيها ، وإذا كانت لا توجد طبيعة إنسانية مطلقة ، ولا ماهية سابقة مستقلة عن وجود الانسان أو سابقة عليه ، فليست هناك أيضا مواقف إنسانية عامة ، أو شروطاً عامة لوجود الانسان Condition ،

وحتى لو فهمنا هذه الوضعية Condition على أنها مجموع الظروف أو مجموع الأوضاع أو المواقف العينية . والسبب طبعاً هو أن هذه الظروف أو الأوضاع أو المواقف ليست مرتبطة عندكم بعضها ببعض . وعلى أى حال ، فالماركسية لها فكرة مخالفة في هذا الموضوع ؛ وفكرة للماركسية هي فكرة الطبيعة في الانسان ، والانسان في الطبيعة ؛ وهي فكرة لا يمكن تعريفها من وجهة النظر الفردية .

وهذا يعنى أن للانسان قوانين عمل كما لكل موضوع علمي آخر ، وأن هذه القوانين ، بالمعنى الكامل للكلمة ، تكون طبيعة للانسان . صحيح أن هذه الطبيعة متغيرة ، لكنها لا تتشابه مع الظاهرية Phenéménologie إلا في القليل ، أى أنها لا شبه بينها وبين ذلك الإدراك التجريبي الذي يحسه الانسان أو يحياه ، أو الذي يقدمه الحس المشترك ، أو بالأحرى ، ما يقدمه الحس المشترك الذي يقول به الفلاسفة .

بهذا المعنى نرى أن مفهوم الطبيعة الانسانية — كما وجد عند مفكرى القرن الثامن عشر — نراه أكثر قرباً إلى مفهوم ماركس من بديله الوجودى ، أى أن مفهوم الطبيعة الانسانية

أقرب إلى ماركس من « وضعية الانسان Condition ، التي هي نظرة ظاهرانية خالصة إلى موقف الانسان .

والهيومانية في أيامنا هذه « كلمة توصف بها الاتجاهات الفلسفية، وهي توصف بعنيين « بل بثلاثة معان أو أربعة أو خمسة أو ستة .

إننا كلنا هيومانيون اليوم « وهناك من الماركسيين من هو هيوماني كذلك . مثلاً هؤلاء العقلانيون الكلاسيكيون الذين لا طعم لهيومانيتهم « والذين يستمدونها من الأفكار الليبرالية التي سادت القرن الماضي . .

وإذا كان في وسع الماركسيين أن يدّعوا الهيومانية، كالديانات المختلفة، من مسيحية وهندوكية وغيرها، التي تدعى أيضاً أنها هيومانية، فإن الوجودية لتدعى كذلك بأنها هيومانية أو أنها مذهب إنساني، ومثلها في ذلك مثل بقية الفلسفات والتيارات السياسية السائدة .

وكل ما سبق هو نوع من المحاولة غايتها الرجوع إلى فلسفة ترفض الالتزام من نواحيه السياسية والاجتماعية ، والفلسفية أيضاً . وعندما تزعم المسيحية أنها عقيدة إنسانية أو هيومانية ، فإنما

ذلك لأنها ترفض الالتزام ، ولأنها لا تستطيع أن تظاهر القوى
التقدمية في نضالها ، فالمسيحية تقف من الثورة موقفا رجعيًا .

وعندما يضع مدعو الماركسية أو الليبراليون حقوق الفرد فوق
كل شيء ، فذلك لأنهم يتراجعون أمام مقتضيات الموقف العالمى
الحاضر .

وكذلك الوجوديون ، فهم كالليبراليين ، يفترضون في
الإنسان العجز عن تحقيق متطلبات الموقف الذى تفرضه الأحداث ،
وليس هناك من موقف تقدمى إلا موقف الماركسية ، فالماركسية
وحدها هى التى ترقى إلى مستوى الشاكل الواقعية للعصر .

ليس من الصحيح أن الإنسان له حرية الاختيار ، بمعنى
أنه بهذا الاختيار يضيف على نشاطه معنى لم يكن من الممكن أن
يكون له .

وكذلك لا يكفي القول بأن الناس يناضلون في سبيل الحرية
دون أن يعرفوا ماهية هذه الحرية التى يناضلون من أجلها . فإذا
أعطيناهم هذه الفرصة ، وتعرفوا عليها تعرفًا تامًا ، فإن أناسًا
منهم قد يلتزمون ويناضلون من أجل القضية التى تسيطر عليهم .

ولا يعنى نضالهم مجرد الانطلاق من أنفسهم ، ولكنه نضال يتجاوزهم .

ولكن إذا كان هناك من الناس من يناضل في سبيل الحرية دون أن يعلم ، ودون أن يعرف بالضبط كيفية أو ماهية الغاية التي يناضل من أجلها ، فما الذي يعنيه ذلك ؟ إنه يعنى أن لأفعاله نتائج متضمنة في شبكة من الأسباب لا يعلم منافذها ، مع أنها تحيط بعمله ، وتعطيه معنى بالنسبة لعمل الآخرين ، وللبيئة الطبيعية التي يعملون فيها .

أما الاختيار، من وجهة نظركم، فليس سوى مشروع اختيار، وهو مشروع اختيار حرية اللامبالاة . ولكن مفهومكم لوصفية وحرية الانسان مرتبط بتعريف معين للأشياء . هذه الأشياء التي هي موضوعات نفعية .

وأنتم استناداً منكم على صورة وجود الكائنات وجوداً غير متصل « ترسمون صورة لعالم الأشياء وكأنها أيضاً غير متصلة » ولا مكان فيها للعملية « إلا هذه العملية الغريبة المنوعة التي للنفعة — عملية سلبية ، قاصرة ، وزرية .

لذلك فالإنسان الوجودى يتعثر فى عالم من الأدوات والعقبات غير النظيفة ، قد تشابكت وتكومت فوق بعضها البعض ، بهدف أن تخدم بعضها البعض ، ولكنها فى نظره أدوات وعقبات موسومة بطابع يخيفه ، ويخيف كل المثاليين . هذا الطابع هو الطابع المسمى بالخارجية الخالصة *exteriorité pure* . ولا شك أن العليّة تنتفى من ذلك النوع الآلى من الحتمية الذى يتصور الأشياء على أنها أدوات فقط .

وإذن فمن أين يبدأ هذا العالم ، وأين ينتهى ، وتعريفه غير مضبوط وغير متوافق مع معطيات العلم الحديث ؟

هذا العالم بالنسبة لنا لا بداية ولا نهاية له ، لأن الانفصال الذى يفرضه الوجودى ، ويقيمه بين العالم وبين الطبيعة ، أو بالأحرى بينه وبين وضعية الإنسان *condition* ، هو انفصال غير واقعى . ففى نظرنا لا يوجد سوى عالم واحد ، عالم يشمل الناس والأشياء ، ويمكن وصفه بالموضوعية فى بعض مواصفاته القابلة للتغير .

وليس ما تقولون به من حرية ومثالية إلا نتيجة ازدرائكم للأشياء ، والأشياء تختلف تماماً عن وصفكم لها .

صحيح أنكم تعترفون بوجودها المستقل : وجودها « في ذاتها » ، ولكنه وجود سلبي ، وعداوة دائمة . إن العالم الفيزيقي والبيولوجي لا يمكن أن يكون ، من وجهة نظركم ، تعينا وضعيا ، أو أصلا لتعين وضعى — وهذه الكلمة ، بمعناها الكامل والعملى ، ليس لها من معنى آخر بالنسبة لكم أكثر مما لكلمة « علة » .

لهذا كان العالم الموضوعى « بالنسبة للوجودى ، شيئا مقلقا ، شيئا لا يمكن الإمساك به ، لا يحس بالإنسان أساسا ، وهو احتمال دائم — وبالاختصار ، هو التناقض التام للعالم الموضوعى عند الماركسى للمادى . .

لهذه الأسباب ، ولأسباب أخرى ، لا يمكنكم أنتم أيها الوجوديين ، أن تتصوروا التزام الفلسفة إلا قراراً اعتباطياً تصفوته بالحرية .

إنكم تشوهون تاريخ ماركس عندما تقولون إن ماركس عرّف فلسفته بأنها التزامه فى المجال العملى .

إن التزام ماركس ، أو بالأحرى فاعليته الاجتماعية والسياسية ، كان تعيناً لفكره بمعنى أكثر عمومية .

أما نظرياته فلم تتحدد إلا بالتجربة ومعاناته لتجارب كثيرة .
وأنا أعتقد أن تطور الفكر الفلسفي عند ماركس مرافق لتطوره
السياسي والاجتماعي .

وهو ما نجده كذلك إلى حد كبير أو صغير عند الفلاسفة
السابقين .

وليس معنى أن « كانت » كان فيلسوفاً مذهبياً أنه ابتعد عن
السياسة ، وأنه لم يَقم بدور في السياسة . على العكس ، والدليل على
ذلك أن « هاين » أطلق على « كانت » اسم « روبسبير » ألمانيا .
ومع ذلك أستطيع أن أقول أن تطور الفكر الفلسفي أيام
« ديكرت » لم يَقم بدور سياسي مباشر ، لكن ابتداء من القرن
التاسع تطورت الفلسفة وصار لها دور سياسي .

لكن الوجودية تريدنا أن نعود إلى موقف سابق على
الماركسية ، تريد من الفلسفة أن لا تشارك في السياسة ، وليس
هذا سوى رجوع إلى الاشتراكية الراديكالية .

وإذن فيجب أن تمارس الوجودية النقد الذاتي ، مادامت قادرة
على خلق إرادات ثورية . وقد يغضب هذا القول الوجوديين ،

لكن الواجب يقتضيه أن ينفذوا أنفسهم ذاتيا ، لأن الضرورة تحتم الآن أن تمر الوجودية بأزمة في نفوس أتباعها والدافعين عنها ، أزمة ديالكتيكية ، تحتفظ ببعض الاحتفاظ ببعض المواقف ذات القيمة .

وهذه المحاولة للممارسة النقد الذاتي تحتّمها النتائج الاجتماعية الرجعية التي يستخلصها بعض الوجوديين من الوجودية .

والدليل على ذلك ما كتبه أحد الوجوديين في مقال له عن الظاهراتية « أن الظاهراتية تستطيع أن تؤدي اليوم خدمات اجتماعية خاصة ، بأن تمد البورجوازية الصغيرة بفلسفة تمكنها من أن تعيش وأن تصبح طليعة الحركة الثورية الدولية .

وأنا أذكر هذه القصة كمثال ، ويمكنني أن أسوق لكم كذا قصة أخرى من نفس النوع ، وكلها بهدف أن أطلعكم على أن هناك أناساً ملتزمين جداً ، ومؤمنين بالوجودية « لكنهم يفتنون إلى حد ابتكار نظريات سياسية مصطبغة بصيغة الليبرالية الجديدة أو بصيغة الاشتراكية الراديكالية ، وهو شيء خطير بالتأكيد . وليس ما يهمنا هو البحث عن التماسك الديالكتيكي بين مختلف ما تعالجه الوجودية ، ولكن ما يهمنا هو أن ننبه إلى ما تتجه إليه

تلك الأفكار : فهي تبدأ بأن تكون بحثاً أو مقالاً تحليلياً ،
ويكبر البحث ويصير نظرية ، ثم موقفاً ، تظنون أنه محدد
الأركان واضحها ، الأمر الذي ينتهي به إلى أن يكون فلسفة ،
ليست طبعا فلسفة تأملية سكونية ، فالكلام عن فلسفة من هذا
القبيل في عصرنا الحالى أمر مصيره الفشل ، بل إنه لأمر مستحيل
لكنه ممكن من قبيل المحاولة التي قد يقوم بها البعض فعلا .

وقد يبدو ذلك مع هؤلاء الأشخاص غير متعارض مع بعض
أنواع الالتزام الفردى ، لكنه يتعارض مع أى بحث عن التزام
لتحقيق قيمة جمعية ، أو لتحقيق قيمة تشريعية خصوصا . لكن
ألا يحق للوجودى أن يوجه ؟ ألا يحق له ذلك باسم الحرية ؟

وإذا كانت الوجودية تسير فى الاتجاه الذى حدده لها سارتر
فعلينا أن توجه الناس : عليها أن تقول لنا ، سنة ١٩٤٥ ، هل
ننضم إلى حزب اتحاد الاشتراكيين الجمهوريين ، أو الحزب
الاشتراكي ، أو الحزب الشيوعى ، أو أى حزب آخر ؟ وأن تقول
لنا هل هى فى صف العمال ، أو أنها فى صف البورجوازية
الصغيرة !

سارتر

من الصعب أن أجيب عن كل ذلك .

لقد قلت أشياء كثيرة جدا ؛ لكنني سأحاول الاجابة على بعض النقاط التي سجلتها :

أنت أولا تتخذ من الوجودية موقفا قطعيا ، وتزعم أننا نمود إلى الوراء ، إلى موقف سابق على الماركسية ، مع أنه كان أولى بك أن تبرهن على أننا بالوجودية لم نسبق للماركسية ؛ ولا أريد هنا أن أناقش هذه النقطة ، ولكنني أسألك من أين لك هذا المفهوم عن « الحقيقة » ؟

إنك تظن أن بعض الأشياء صحيحة على الإطلاق ، ذلك لأنك تقدم انتقاداتك في صورة قطعية يقينية .

لكن إذا كانت هذه الأشياء صحيحة كما تقول ، فمن أين لك بهذا القول القاطع اليقيني ؟

ثم تقول إن الانسان يرفض باسم الكرامة الانسانية معاملة الانسان على أنه شيء ؛ وهذا قول خاطيء ، فالسبب ليس

الكرامة الانسانية لكنه سبب فلسفى منطقى . وإذا قلت بأن العالم هو عالم أشياء تختفى الحقيقة ، لأن العالم الموضوعى هو عالم احتمالى ، لذلك يجب أن تقر بأن كل نظرية ، سواء كانت علمية أو فلسفية ، هى نظرية احتمالية . والدليل على ذلك أن الفروض العلمية والتاريخية تتغير . ونحن لنا فى شكل فروض .

فإذا سلمنا أن العالم الموضوعى ، عالم الاحتمالات ، هو عالم واحد . فلا يكون لدينا عندئذ سوى عالم الاحتمالات هذا ، وفى هذه الحالة من أين يأتى اليقين إذا كان الاحتمال يستند إلى تحصيلنا لبعض الحقائق ؟

لكن ذاتيتنا تتيح لنا مع ذلك الحصول على عدد من الحقائق اليقينية . وهكذا يصير فى مقدورنا معاودة الانضمام إليكم على مستوى الاحتمال ، وبهذه الطريقة نستطيع تبرير ثقتكم فى تعاليمكم ؛ هذه الثقة التى استعرضتها أنت خلال كلامك ، مع أنها تبدو غير مفهومة من خلال الموقف الذى اتخذته .

وإذا لم تترف الحقيقة ، فكيف تستطيع أن تتصور نظرية ماركس سوى أنها مذهب يظهر ويختفى ، ويتغير ويصيده التعديل ، بحيث لا يكون له سوى قيمة نظرية ؟

كيف السبيل إلى إبداع ديالكتيك تاريخي إلا إذا بدأنا
باشتراط عدد من القواعد :

ونحن نستنبط هذه القواعد من الكوجيتو الديكارتي :
والطريقة الوحيدة كي نعثر عليها هو أن نقف في ثبات على أرض
الذاتية .

إننا لم نناقش أبداً حقيقة كون الانسان دائماً موضوعاً لانسان
آخر ، ولكننا نرى أنه يجب أن تكون هنالك ذاتية إنسانية تتناول
نفسها من حيث هي ذات ، كي تستطيع فيما بعد تناول الموضوع من
حيث هو موضوع .

ثم إنك تتكلم عن وضعية الانسان condition ، تلك الوضعية
التي تسميها أحيانا مشروع الوضعية (أو الوضعية المسبقة) ، كما
تتكلم في الوقت نفسه عن جبرية مسبقة pré-détermination ،
وفاتك أننا نصادق على كثير من التحليلات الماركسية ، وأنتك لذلك
لا تستطيع أن تنتقدي كما تنتقدي مفكرى القرن الثامن عشر الذين
كانوا يجهلون للمشكلة برمتها .

أما ما قلته عن الجبرية فهذا ما نعرفه منذ زمن بعيد ، وليست

المشكلة الحقيقية عندنا سوى مشكلة تعريف وتحديد الظروف التي معها يمكن أن تقوم عالمية . وما دامت لا توجد طبيعة إنسانية ، فكيف يمكن أن نحافظ من داخل تغيرات التاريخ المستمرة ، على ما يكفي من المبادئ اللازمة لتأويل أية ظاهرة تاريخية ، ولتكن ظاهرة سبارتا كوس . الأمر الذي يفرض علينا أن يكون لدينا فهم للعصر الذي تجر في الحادثة التاريخية لا يقل عن حد معين !

إننا متفقون على القول بأنه لا توجد طبيعة إنسانية ، وهذا يعني أن كل عصر يتطور طبقاً لقوانين دياكتيكية ، وأن البشر يستندون في تكوينهم إلى العصر الذي يتواجدون فيه لا إلى الطبيعة الإنسانية .

نأقيل

عندما نحاول تأويل ظاهرة تاريخية جرت في عصر معين نقول : « لقد جرت هذه الظاهرة بالطريقة التي جرت عليها لأننا ننظر إليها على أنها موقف situation معين » .

أما نحن الساركسيين فنبحث عن أوجه الشبه أو الفروق

للوجود بين الحياة الاجتماعية في ذلك الحين وبينها في الوقت الحاضر .

ومن ناحية أخرى ، لو نلجأ إلى تحليل أوجه الشبه باعتبار أن لها وظيفة من نوع مجرد ، فإننا لا نصل إلى شيء .

ولنفرض مثلاً أن أحداً من الناس أراد بعد ألفي سنة تحليل عصرنا الحاضر ولم يتوفر له سوى بضع ملحوظات عن وضعية الانسان عموماً « فماذا يصنع برجوعه إلى الماضي »

لن يصل طبعاً لشيء .

سارتر

نحن لم نشك أبداً في ضرورة تحليل وضعية الإنسان أو تحليل المشاريع الفردية . وما نسميه « موقفاً » هو بالضبط مجمل الظروف الداخلة في وضعية العصر ، المادية والنفسية « التي تصف العصر وتعرفه .

ناقيل

لا أعتقد أن تعريفك مطابق لتعالمك المكتوبة . وعلى أى حال

فإن مفهومك عن الموقف يختلف . كما هو واضح ، عن مفهوم الماركسية ، ذلك لأن مفهومك يلغى العلية .

إن تعريفك ليس تعريفا دقيقا : بل هو كثيرا ما ينزلق بمهارة من نقطة لأخرى ، دون أن يعرف أيّا منهما بشكل مضبوط .

بالنسبة إلينا ، الموقف Situation هو كلية تقوم كالبنا ، وتكشف عن نفسها بسلسلة كاملة من العناصر الجبرية ، وهذه التمييزات الجبرية تمييزات معللة ، تتضمن عليّه من نوع إحصائي .

سارتر

إنك تحدثني عن علية من نوع إحصائي لامعنى لها .

هل لك أن تخبرني بدقة ووضوح ماذا تفهم عن العلية ؟

ثق أنى لن أزدد في الإيمان بالعلية الماركسية ، لو عرف أحد الماركسيين أن يفسر لى معنى العلية للماركسية !

إذا حدثتك عن الحرية تظل تردد لى « عفواً » لكنك

نسيت العلية « ا ولكنك لا تقول لى شيئاً عن هذه العلية .
حتى لتبدو لى وكأنها سر مخلق ا ولست أجد لها معنى إلا عند
هيجل ا

من الواضح أن تصوركم هذا للعلية ليس إلا حلم من الأحلام
التي تعيشها الماركسية .

ناقيل

هل نفر بأن هناك حقيقة علمية أم لا ؟

قد توجد مجالات لا يبين فيها أى نوع من أنواع الحقيقة ؛
لكن عالم الأشياء — وآمل أن تسلم بوجود شيء اسمه عالم
الأشياء — هذا العالم ، عالم الأشياء ، هو العالم الذى تعالجه
العلوم .

مع ذلك فهذا العالم عندك هو عالم لا يحتوى إلا على احتمالات
لا ترقى أبداً إلى مستوى الحقيقة .

وإذن يكون عالم الأشياء بالنسبة لك « عالم الأشياء هذا
الذى هو عالم العلوم » هو عالم لا يعترف بأية حقيقة مطلقة ، لكنه

عالم يسلم بوجود الحقيقة النسبية . لكن ألا تسلمون بأن تلك العلوم تعترف بفكرة العلية ؟

سارتر

أبدأ ، فالعلوم موضوعات مطلقة ، تدرس التغيرات الطارئة على العناصر ، وهي الأخرى مطلقة لكنها لا تدرس العلية الواقعية .

إننا هنا أمام عناصر تختص بالعالم ، على مستوى يتيح دراسة علاقاتها بعضها ببعض : لكنكم في الماركسية لا تهتمون إلا بدراسة كلية واحدة ، تبحثون فيها عن العلية ، لكنها ليست العلية العلمية .

ناقيل

لقد أعطيتنا مثلاً ثم أسهبت في شرحه — مثل الشاب الذي قصدك طلباً للنصح .

سارتر

لم يكن حراً وقت أن جاءني ۞

ناقيل

لكنه جاء يطلب جواباً وكان عليك أن تعطيه الجواب .
ولو كنت مكانك لسميت إلى معرفة إمكانياته ، وعمره ، وإمكانياته
المالية ، وأمعن النظر في علاقته بأمه .

وقد يكون ما أكونه من رأى بخصوصه رأياً احتمالياً ، لكنى
على أى حال كنت أحاول أن أصل إلى رأى محدد فيه ، حق ولو
ظهر خطأ بعد ذلك ؛ لكنى كنت أدعوه إلى العمل واستحثه إلى
أن يعمل شيئاً .

سارتر

ولكنه إذا كان قد قصدك طلباً للنصح فإنما ذلك لأنه
قد توصل فعلاً إلى الجواب .

كان بإمكانى عملياً أن أنصحه بعمل شئ ما ، لكنى لم أفعل ،
بل أردته أن يقرر بنفسه ، لأنه كان يبحث عن الحرية .

ثم أنى كنت أعلم ما سيفعله « وتصرف هو بالفعل كما تصورت .

وهنا تنتهى المناقشة ، وبانتهائها تنتهى محاضرة سارتر عن
ماهية الوجودية ، وحقيقتها كنزعة إنسانية ، أو كمذهب
إنسانى .

أما كتابه الكبير « الوجود والعدم » فهذا ما سوف أقدمه
لقراء العربية ، مع شرح واف لموقف الفكر الوجودى عالمياً
فى هذا الربع الثالث من القرن العشرين .

ع ١٠

٧ فبراير سنة ١٩٦٤

كتب المترجم

مؤلفات :

- ١ — فن التأليف والتمثيل والإخراج للتلفزيون .
- ٢ — جان پول سارتر ، حياته ، أدبه ، فلسفته .
- ٣ — البير كامى ، حياته ، أدبه ، فلسفته .
- ٤ — مذاهب أدبية وفنية جديدة . (تحت الطبع)
- ٥ — كارل ماركس والماركسية . (تحت الطبع)

مترجمات :

- ٦ — سجناء الطونا : تأليف جان پول سارتر .
- ٧ — الشيطان والرحمن » » »
- ٨ — الممثل كين » » »
- ٩ — العادلون » البير كامى
- ١٠ — الحصار » » »
- ١١ — سوء التفاهم » » »
- ١٢ — البوتقة » آرثر ميللر
- ١٣ — رجال وفتران » جون شتاينبك
- ١٤ — نيكراسوف » جان پول سارتر
- ١٥ — تاريخ حياة طاغية » » »
- ١٦ — ساحرات سالم » » »
- ١٧ — المتمرد » ألبير كامى
- ١٨ — أسطورة سيديف » » »

چٹان پول سارتر

الوجود والعدم

تحت الطبع (في خمسة أجزاء)

ترجمه من الفرنسية : عبد المنعم نجفني

يصدر عن دار الفكر - ٦ شارع طلعت حرب (سليمان باشا) القاهرة

چٹان پول سارتر

سر حیات

■ تاریخ حیات طانگیہ

■ نیکر اسوف

ترجمه من الفرنسية : عبد المنعم نجفني

يصدر عن دار الفكر - ٦ شارع طلعت حرب (سليمان باشا) القاهرة

أزمة الحرية والفرد في الماركسية

تأليف: عبد المنعم الحفني

نشر وتوزيع

مطبعة الدار المصرية ٢٢ شارع سامي باللهية ☪ ٢٢٥٧٨ القاهرة

التمرد.. المقاومة والموت

تأليف: البير لامي

ترجمة: عبد المنعم الحفني

نشر وتوزيع

مطبعة الدار المصرية ٢٢ شارع سامي باللهية ☪ ٢٢٥٧٨

من مطبوعات ومعارضات مطبعة الدار المصرية

٢٢ شارع سامى بالمالية - ت ٣٢٥٧٨ - القاهرة

-
- مشاكل فى التخطيط الاقتصادى : بقلم إيفان دوربن
ترجمة أحمد رضوان عز الدين ٥٠
تخطيط الإنتاج فى الدولة الاشتراكية : تأليف أوسكار لانج ، فريد
م . تايلور ٢٥
مشاكل الدول الآسيوية والأفريقية : بقلم ك . م . بانيسكار
ترجمة عبد السلام شحاته ١٥
الأجور : تأليف موريس ضب ، ترجمة ظريف عبد الله ٢٥
مدخل إلى الفلسفة : تأليف جون لويس ، ترجمة أنور عبد الملك ٦٠
الدولة فى النظرية والتطبيق : تأليف هارولد لاسكى ، ترجمة كامل
زهيرى ، أحمد غنيم ٤٠
العالم والغرب : تأليف أرنولد توينبى ، ترجمة روفائيل جرجس ٦٥
الناس اللى فوق (مسرحية) تأليف نعمان عاشور ١٥
الناس اللى تحت (مسرحية) تأليف نعمان عاشور ١٥
(المسرحيتان فى مجلد واحد) ٢٥
من عالم المسرح : تجارب ودراسات : بقلم نبيل الألفى ٢٥
نضال العرب ضد الاستعمار بقلم المؤرخ العربى الزعيم محمد عبد الله الميان ٢٥
عذارى المنصورة : قصة طويلة (الطبعة الثانية) بقلم شوقى عرفات ٣٠
القلب الكبير : قصة طويلة بقلم شوقى عرفات ١٥
نفوس نائرة : (قصص من الجزائر) بقلم عبد الله ركبى ١٥



Bibliotheca Alexandrina



0203554

المجلة الشهرية للنشر والتوزيع
٢٩٥٧٨ ع. ٤

١٠